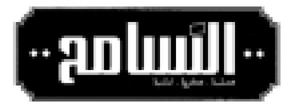
A L - T A S A M O H



صيف
1426هـ
2005م
11

السنة الثالثة


التسامح





الإخراج والتنفيذ:
قسم الجمع والإخراج
عمان للطباعة والنشر

طبع بمطابع:
مؤسسة عُمان للصحافة
والأنباء والنشر والإعلان
هاتف البدالة: 24604477 - فاكس: 24699643

التوزيع والاشتراكات:
العمانية للتوزيع والتسويق
ص.ب: 974 - الرمز البريدي 113 مسقط
سلطنة عُمان
هاتف: 24699783/24694621 (00968)
فاكس: 24699672 (00968)
e-mail: omanyacm@omantel.net.om

لوحة الغلاف:
سنتا سيب ®



A L - T A S A M O H

التسامح

فصليّة فكريّة إسلاميّة تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينيّة

سلطنة عُمان – مسقط

ص . ب : 3232 ، الرمز البريدي 112 روي

وزارة الأوقاف والشؤون الدينية

مجلة التسامح

هاتف: 00968/24692296

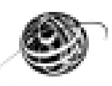
فاكس:00968/24605799

البريد الإلكتروني :

tasamoh@mara.gov.om

www.altasamoh.net

المحتوى





﴿لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم﴾
مناهج التغيير والتعامل مع المستجدّات

عبدالرحمن السالمي

تضع الآيةُ الكريمة منهجاً للتغيير يقوم على عدة ثوابت وضوابط لدعم الفكرة (فكرة الهداية) وتسديد المسار (خشية الوقوع في الضلالة).

الأمر الأول: أنّ هناك مساراتٍ إنسانيةً متعددة تختلفُ في قُربها أو بُعدها عن بعضها، بيد أنّ طرفيها النقيضين هما: الهديةُ والضلال. الهداية تعني اكتشاف السُّبُل السليمة للسير عليها فكراً وقولاً وعملاً، والضلالُ يعني عكسَ ذلك، أي الانحراف عن نهجِ الحقّ ومسلكِه. والتعرفُ على سلامة هذا النهج أو ذاك ليس تحكمياً أو عشوائياً، بل هو يستند إلى أساسين اثنين: العقل والوحي. عن الأساس الأول تحدثت آيةٌ سابقةٌ في سورة المائدة نفسِها عندما أنكرت على المدعوّين للهداية احتجاجهم لعدم الإقبال على التغيير بالقول: ﴿حَسْبُنا ما وجدْنا عليه آباءَنا﴾؛ والتعقيبُ من الوحي الإلهي على ذلك: ﴿أَوَلَوْ كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون﴾. فالتقليدُ والاعتيادُ كلاهما لا يسوّغان الإصرار على طريقةٍ معيَّنةٍ لا يؤيدها العقلُ ولا يدعمُها المنطق. أما الركنُ الآخرُ لطريق الهداية وهو الوحيُ الإلهي المُدْرَكُ بالعقل فَواردٌ في مئات الآيات القرآنية، ومن ذلك ما ورد في سورة المائدة أيضاً: ﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسولَ واحذروا فإنْ توليتُم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغُ المُبين﴾. وهكذا فالثابتُ الأولُ والركنُ الركين أنّ الحياة الإنسانية ليست عابثةً ولا قليلةَ الجدوى، وأنها دارُ تكليفٍ، وفيها الصلاحُ والطلاحٍ، وفيها الهدايةُ والضلالة وأنّ على الإنسان أن يختار بين نهجين أساسيَّين عقلاً ووَحياً.

والأمر الثاني: أنّ اختيار هذا النهج أو ذاك مسؤوليةٌ فرديةٌ بالدرجة الأولى: ﴿عليكم أنفسَكُم﴾. وفي الآية السالفة الذكر ﴿واحذروا، فإنّ توليتُم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغُ المُبين﴾. فالمدعوّ مُطالَبٌ بالحذَر والتنبُّه لأنّ المسؤولية مسؤوليته، والعمل أو رفضه همّه وحده، إذ إنّ مقتضى التكليف حرية الاختيار من جهة، ووجهه الآخر: الانفراد بالمسؤولية. وهذا معنى إنكار القرآن الكريم وروح الإسلام للتقليد (أي تحميل المسؤولية عن النهج للغير مثل الآباء أو الرؤساء أو الظروف أو الأشياء). وهذا من ناحيةٍ أُخرى معنى اعتبار الرسول ﷺ مجرَّد حامل رسالةٍ، أي اعتباره رسولاً بالمتبادر من لفظ الكلمة. أي أنه لا يتجاوزُ في دعوته حدودَ حامل الرسالة من ملك الملوك إلى أيّ إنسانٍ مسؤولٍ أو مكلَّف: ﴿وهديناه النجدين﴾، وإن كان مسؤولا: ﴿ويَحيَى من حيَّ عن بيِّنة﴾، ﴿ولا تزرُ وازرةٌ وزرَ أُخرى﴾، ﴿ومن يعمل مثقال ذرةٍ خيراً يره﴾. فَلِكَيْ يُجازَى الخيِّر ويُعاقَبَ المخطئُ - لا بد أن يكونَ الاختيارُ خالصاً، فتكونَ المسؤوليةُ خالصة.

والأمر الثالث: وهو يدخُلُ في الضوابط أكثر من دخوله في الثوابت، وهو قوله -تعالى-: ﴿لا يضركم من ضلّ إذا اهتديتم﴾. هنا المُخاطَبُ ليس الأفراد فقط؛ بل جماعة المؤمنين أيضاً، وربما الجماعة أكثر من الأفراد. فالمؤمنون مثلُ رسولهم مكلَّفون بالدعوة. لكنْ كما تأسَّس اهتداءُ كلٍّ منهم على الاختيار الفرديّ الحُرّ، فكذلك يكونُ عليهم أن يحترموا حرية الآخَر أو الآخَرين، فلا يتجاوزوا حدودَ طلب المعروف والنهي عن المنكر، والبيان بالعقل وبمنطق الوحي إلى أين تصير الأمور، وما هي عواقبُ هذا النهج أو ذاك: فلا إكراهَ في الدين، لأنه﴿قد تبين الرشدُ من الغَيّ﴾، والبيانُ بالخطاب الإلهي الذي يستقبلُهُ العقلُ فيتقبلُهُ صاحبُهُ أو لا يتقبلُهُ، وتترتبُ على ذلك نتائجُ هو مسؤولٌ عنها أمام الله - عزَّوجلّ-، وليس أمام المؤمنين أو الزملاء أو الأصدقاء الذين دَعَوهُ ونصحوهُ فلم يقبلْ استناداً إلى حريته أو إلى إدراكه لمصالحه التي ما استطاع تجاوُزَها من أجل القضية الكبرى، وهكذا فإذا كان الثابتُ الأول في العالم الإنساني وجود الخير والشر، والحق والباطل، والهداية والضلال، وإذا كان الثابت الثاني: اختيار الإنسان ومن ثم مسؤولية عن هذا الاختيار أو ذاك - فإنّ الثابت الثالث أو الضابط الأول: عدم الإكراه، إذ كيف يستقيم إيمانٌ مع إكراه، وكيف تستقيمُ مسؤوليةٌ مع انعدام حرية الاختيار.

وقد لفت مفسِّرو القرآن الكريم – وعلى رأسهم الطبري – إلى أنّ في آيات الدعوة، التي تؤكّد أنَّه ما على الرسول إلاّ البلاغ المُبين، وأنه ليس بمسيطر، وأنه ليس من حقّه أن يُكرهَ الناس حتى يكونوا مؤمنين.... لفتوا إلى أنّ فيها ملحظاً مفادُهُ اعتقادُ كثيرٍ من الدُعاة أنهم إن لم يتمكنوا من نشر ما يرونه حقاً هنا أو هناك، يكونون مقصِّرين في حق الدعوة أو اعتقادهم أنّ في بقاء بعض «المخالفين» في مجتمعاتهم ما يَصِمُ تلك المجتمعات بالسوء والضرر. والآيةُ تُجيبُ على ذلك بوضوح: ﴿لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾. أما مسؤوليتكم في الدعوة للتغيير فلها حدودٌ وضوابط: الدعوة المُخلِصة والمُبينة، فلا تستطيعون أن تتوقفوا عن الدعوة للخير وإلاّ كنتم مهملين فعلاً أو مقصِّرين– ومن ضمن الدعوة: القدوة الصالحة؛ إذ تنتهي الآيةُ الكريمة بالقول: ﴿بما كنتم تعملون﴾ أي أنَّ العبرة بالعمل الورِع والنافع الذي تملكون به سبيل النجاة، وتستطيعون اجتذاب الناس أحياناً دونما دعوةٍ صريحةٍ للإيمان والنهج الصالح. وهكذا فإذا تجاوز الأمر الدعوةَ والقدوة، إلى الغلظة والإكراه؛ فالمؤكّد أن ينقلب إلى النقيض، فيصبح من دعوته الضرر على الإسلام والمسلمين، كما هو الأمر مع الكثير من ظواهر الغُلُوّ والتطرف في التاريخ وفي الحاضر. ومن ضمن الدعوة المُبينة والمخلصة، تجنُّبُ الفتنة التي تحدثت عنها الآيةُ الكريمة: ﴿واتقوا فتنةً لا تُصيبنَّ الذين ظلموا منكم خاصة﴾؛ والتي استشهد بها رسول الله ﷺ في مَثَل السفينة المشهود. إذ الفتنةُ هنا أمورٌ ضارّةٌ قولاً أو عملاً يقومُ بها فردٌ أو جماعة، وهي لا تتعلق بالإيمان والكفر، إذ إنّ الآية تصفُ هؤلاء بأنهم «منكم»؛ وبذلك تصبح المسؤوليةُ مسؤولية السلطة القائمة في المجتمع، ويصبحُ التحذير موجَّهاً إلى الجماعة بأنْ تشعر بالمسؤولية عن المصالح العامة فتنصح وتنهى، ولا تشارك مهما بلغت الإغراءات أو الدوافع، وإن لم يفد ذلك كلُّه يصبحُ منعُ الضرر من مسؤوليات السلطة، ويكونُ الأفرادُ قد أدَّوا ما عليهم. فكما أنه ليس من حقهم ممارسة العنف الكلامي أو الفعلي ضدّ «غير المؤمنين»، كذلك ليس من حقهم ممارسة هذا العنف ضدّ مرتكبي الأخطاء والجرائم؛ وإنما يبقى ذلك من عمل السلطة التي تضبط الأمور، وإلاّ حدثت الفتنةُ فعلاً بتدخُّل فئةٍ لمنع فئةٍ أُخرى من هذا التصرف أو ذلك أو من هذا التجاوز أو ذاك.

والأمر الرابع: التزام نهج المسالمة والمصالح والتعارف؛ ليس في الدعوة إلى الإسلام فقط؛ بل في الحياة كلِّها مجملاتها وتفصيلاتها. فالله – سبحانه وتعالى–

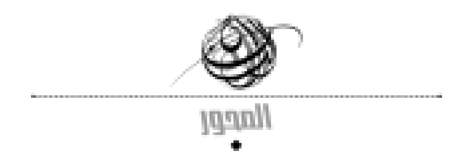
يقول في خاتمة الآية: ﴿إلى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون﴾، وهكذا فالحَكَمُ -سبحانه وتعالى-، والذي أرسل لنا رُسُلاً للتغيير باتجاه الحقّ والصواب، هو الضمانُ لانتصار هذا النهج دونما حاجةٍ لمشاركة الناس أو اتبّاع سيرة التنافُر بحجة أنّ المرءَ على الحقّ، أو أنّ المصلحةَ تُحفَظُ بذلك. فالدعوةُ بالحكمة والموعظة الحسنة، وكذلك الجدال بالتي هي أحسن. لكنْ ليس هذا فقط؛ بلى الحياةُ الإنسانيةُ كلُّها قائمةٌ على نهج التعارُف. إذ هؤلاء البشر الذين﴿لا يزالون مختلفين﴾ مأمورون بسبب اختلافهم ﴿ذكراً وأُنثى وشعوباً وقبائل﴾: بالتعارف أي أن ينفتح كلٌّ منهم على الآخَر، وأن يحفظ مصالحَهُ بالحُسنى وبالعمل الصالح، ليكونَ من أولئك ﴿الذين يمشون على الأرض هَوناً وإذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما﴾.

على أنّ الحياة المؤمنة والوادعة ليست حياةً مستسلمةً أو متنازلةً؛ بل إنها الإنفاذُ المُلائمُ لنهج الهداية. فكما لا يصحُّ الإقدامُ على العنف والإكراه من أجل تغيير الآخرين؛ لا يصحُّ أيضاً التخلّي عن الحقّ والخير تجنباً للخصومات. فعلى المرء أن يظلَّ برّاً بوالديه حتى لو أرادا منه الشِرك، دون أن يعني ذلك ترك طريق الحقّ والهداية. فالمؤمن تغييريٌّ، والمؤمنُ سائرٌ على طريق الإنجاز البنّاء والمستقبلي. وهو قويٌّ لأنه كذلك، وليس لأنه يصنعُ العنف أو يخيفُ به.

إنّ نهج ﴿لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾ هو نهج التغيير والمسؤولية. نهج التصميم على المُضيّ في طريق الحقّ، أياً ما تكن الصعوبات، ودونما مُغالاةٍ أو تجاوُز على حريات الآخرين وحقوقهم واختياراتهم .







مشاهد التغيير ومناهجه في الفكر العربي الحديث والمعاصر

رضوان السيد(*)

اخترت أربعة مشاهد أو مواجهات ثقافية عربية جرت ثلاثةٌ منها في مصر على مدى القرن العشرين ، لبلورة الأُطروحة التي ذهبْتُ إليها حول الطبيعة العقدية لهذا الفكر ، فكر الذاتية والهوية ، وعلاقة وعي الهوية برؤية العالم ، والإمكانيات الأخرى التي تفتّح عليها المشهد في تسعينات القرن العشرين؛ لجهة ما يتعلق بالتغيير ومناهجه وآلياته.

المواجهة الأولى بين فرح أنطون ومحمد عبده في مطلع القرن ، **والمواجهة الثانية** بين رشدي صالح ومحمد البهي أواخر الخمسينات، **والمواجهة الثالثة** بين سيّد قطب وشيوخ الإخوان المسلمين المصريين في الستينات والسبعينات ، **والمواجهة الرابعة** بين الإحيائيين الإسلاميين القائلين بإسلامية المعرفة ، والليبراليين الجدد الذين يعتبرون الثقافة الغربية نهاية المطاف.

كانت الإشكاليةُ في المواجهة الأولى مسألة التقدم ، وما هي السبيل الفُضلى لتحقيقه ؟ فقد كان فرح أنطون اللبناني المتمصّر يرى متأثراً في ذلك بالمسار الفرنسي ، وبإرنست رينان على الخصوص – أنَّ السبيل الفضلى لتحقيق التقدم

(*) مفكر وأكاديمي من لبنان، ومستشار تحرير المجلة.

تتمثل في فصل «السلطة المدنية» عن «السلطة الدينية»؛ ذلك أنه «لا مدنية حقيقةً ولا تساهُلَ ولا عدلَ ولا مساواة ولا أمنَ ولا أُلفةَ ولا حريةَ ولا علمَ ولا فلسفةَ ولا تقدمَ في الداخل إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية . ولا سلامة للدول ولا عزّ ولا تقدم في الخارج إلاّ بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية» . فيردُّ عليه محمد عبده بأنّ هذا الأمر غير ممكنٍ في كلِّ الأديان ، وفي الإسلام على الخصوص . ثم يتجه لعرض صورةٍ مُشْرِقةٍ عن علاقة الدين بالدولة في التاريخ الإسلامي ، وصورة أخرى قاتمة عن تلك العلاقة في التاريخ المسيحي الوسيط ؛ ليصلَ في النهاية إلى أنه لا ضرورةَ لـفصل الدين عن الدولة في الإسلام من أجل التقدم ، في حين كان ذلك ضرورياً في أوروبا للخصومة بين الكنيسة والعلم ، والكنيسة والمُلْك في العصور الوسطى والحديثة . ولا يقف فرح أنطون مكتوف الأيدي أمام هذا الحِجاج ، فيورد أمثلةً للاضطهاد الديني في التاريخ الإسلامي (أبرزُها مَثَلُ ابن رشد) ، ليؤكد في النهاية أنه ليس ضدّ أيِّ دين ؛ لكنه ضدّ أن تسطو المؤسساتُ الدينية على أمور الشأن العامّ – لما في ذلك من إضرارٍ بالمواطنين وبخاصةٍ في المجتمعات المتعدّدة الأديان . فالحكومة الدينية – كما يقول – سوف تنحاز إلى أهل دينها ، بينما الحكومةُ المدنيةُ تنظر إلى الجميع نظرةً واحدة! وهنا يحشُرُ محمد عبده فرح أنطون في زاوية المسيحي المعتدي على الإسلام فيجادله في أنَّ أُصول المسيحية (وليس الكنيسة فحسْب) مُعادية للعلم وللعقل وللتقدم – فيجيبه فرح أنطون بما معناه أنه لا يريد الدخول في نقاشٍ دينيٍّ ، بل إنه يحتكم إلى العقل في الأمر المدني ، ويترك للبشر الأفراد أن يتديَّنوا بالدين الذي يشاؤون[1]. وبعكس ما يبدو لأول وهلة ؛ فإنّ الذي حوصر في النهاية محمد عبده وليس فرح أنطون . ذلك أنَّ الواقع أنه كما لم تكن مرجعية فرح أنطون مسيحيةً ؛ فإنّ مرجعيةَ محمد عبده لم تكن – في مسألة التقدم بالذات – إسلامية. جُلُّ ما كان عبده يقصده أنّ المسلمين يمكنهم أن يتقدموا بالمقاييس وبالأنماط الأوروبية ، دون أن يقف الإسلامُ عقبةً في سبيل ذلك . فالمثال الأوروبي القائم في نظر الرجلين على العقل والعلم مرجعيةٌ مشتركةٌ ؛ لكنّ عبده لا يرى احتذاءه

بحذافيره ، وبخاصةٍ ما اتّصل منه بمُصارعة الدين . لكنه عندما اضطُرَّ للتفصيل مَيَّزَ بين المسيحية والإسلام فسوَّغَ عداءَ العلمانيين الأوروبيين للكنيسة بل وللمسيحية ، مدافعاً عن إمكانية تلاؤم الإسلام (بشواهد تاريخية ونصّية) مع العلم والتقدم والمدنية .

وما حُسِمَ النقاشُ لصالح واحدٍ من المجادلَين . ليس لأنَّ الحسمَ غير ممكنٍ في نقاشٍ من هذا النوع وحسْب ؛ بل لأنَّ الصُوَر التاريخية والنصوص والوقائع ؛ تخضع كَلٌّ منها لقوانين ومناهج بحثٍ لا تتطابق . فالصورة التي كانت سائدةً يومَها عن العصور الوسطى الأوروبية ، التي كانت الكنيسةُ مسيطرةً فيها ، لا تقف في وجه الصورة المُشرقة للعصور الوسطى الإسلامية . لكنْ من ناحيةٍ ثانيةٍ فإنّ الحاضر الأوروبي المتقدم والفاصل للدين عن الدولة شاهدٌ لا يمكنُ دفعُهُ بالاستشهاد بنصوصٍ إسلاميةٍ في الحرية والتقدم .

بدأ النقاشُ إذن حول التقدم ومستلزماته ، والتغيير وآلياته . وانتهى افتراقاً في قضايا دور الدين في دنيا الواقع ، وعلائقه بالدولة والسلطة السياسية . وهي إشكاليةٌ ما تزالُ عالقةً في الفكر والواقع العربي على مشارف القرن الواحد والعشرين .

أما **المُواجهةُ الثانية** فقد كانت بين رشدي صالح الذي أصدر عام 1957م روايةً تأويليةً عن ابن خلدون عنوانها : «رجلٌ في القاهرة» ، ومحمد البهي الذي أصدر عام 1957م أيضاً كتاباً ضخماً عنوانه : الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . وقد خصّص في كتابه هذا فصلاً طويلاً عنوانه : «الماركسية في التجديد في الفكر الإسلامي» للردّ على رشدي صالح ، ومؤلفَين آخرَين اعتبرهم ماركسيين مثله هما خالد محمد خالد (من هنا نبدأ) ، ومصطفى محمود (الله والإنسان). محاولة رشدي صالح في فهم ابن خلدون محاولةٌ ماركسيةٌ فعلاً، تحتذي طرائق جورج برنارد شو في شرح الاشتراكية وتبسيطها لأنصاف المتعلمين . والجديد فيها – فضلاً عن صيغتها الروائية الجذّابة – استلهام شخصية تراثية مشهورة من أجل الدعوة لقيمٍ وتحليلاتٍ وممارسات مُعاصرة . أمّا محمد البهي (الذي كان وقتها

مديراً للثقافة بالأزهر ، ثم صار مديراً لجامعة الأزهر ، فوزيراً للأوقاف وشؤون الأزهر) فأكثر ما أزعجه فيما قال ،استخــدام ابن خلــدون من أجــل الدعاية للـشيوعية [2]. فالتجديد أمر مشروعٌ ، والاستلهامُ للتراثيات مُفيدٌ للناشئة ، لكنّ حدود التجديد هي حدودُ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده لا أكثر ولا أقلّ . بيد أنه عندما يمضي مُجادلاً رشدي صالح ورفاقه المتمركسين من وجهة نظره ، يكشف عن سرّ انزعاجه الحقيقي : الصراع في الثقافة المصرية صراعٌ على الحاضر السياسي ، والهوية الثقافية والسياسية لمصر بعد الثورة ، والتي لم تكن قد تحددت بعد . وهو مثل محمد عــبده من قبل ضدّ الصليــبية ، ومثل شيخــه المراغي ضد الشيوعية ، فهناك غربــان مرفوضــان : الغرب الماضـي (الصليبي) ، والغرب الماركسي ، ويبقى الأمر مفتوحاً فيما يتعلق بالغرب الثالث (الثاني في الحقيقة ، لأنّ الغرب الأول الذي يهاجمه باسم الاستــشراق والصليبــــية هو غربٌ متصوَّرٌ له علاقةٌ بتحديد الهوية أكثر مما له علاقةٌ بالواقع) . يقرر رشدي صالح على لسان ابن خلدون حتمية التطور ، وحتمية الصراع الطبقي ، وحتمية انتصار المسحوقين فيجيبه محمد البهي بحتمية انتصار الإسلام على الشيوعية وعلى الصليبية . إنه صراعٌ على السلطة ، أو أنه دعوةٌ من جانب مثقفين في جبهتين متقابلتين لثورة يوليو لاعتناق إحدى وجــهتي النـظر . والطريف أنَّ مرجعية رشدي صالح الظاهرة إسلامية تراثية ، بينما مرجعية محمد البهي إسلامية حديثة .

في حالة محمد عبده وفرح أنطون كانت الإشكالية ضخمة وموجعة ، لكنّ التلاقي علــى قواسم مشتركة ظلّ ممكناً . ففرح أنطون الذي هاجر إلى أمريكا عام 1906م، ما لبث أن عاد إلى مصر عام 1909م تحت تأثير حَدَث الدستور العثماني عام 1908م. فكما كانت هجرتُهُ مثقلةً بالرموز ، كانت عودتُهُ – أملاً بالحداثة العثمانية – رمزيةً أيضاً . أمّا مواجهة محمد البهي مع رشدي صالح فهي مواجهةٌ بين مثقفين على طرفي نقيض ، ولا إمكان للقاء بينهما على تسوية . وهي تجري على خلفية الحرب الباردة التي نشبت بين الجبارين أواخر الأربعينات ، والتي قسّمت العالم حتى أواسط الثمانينات . وقد حاول ثوارٌ كبارٌ في آسيا وإفريقيا الخروج من

إرغامات الانحياز لأحد الطرفين بمؤتمر باندونغ وجبهة عدم الانحياز ؛ لكنّ رشدي صالح ومحمد البهي ، كلٌّ على طريقته ، يرفض عدم الانحياز ، ويستصرخُ سلطات ثورة يوليو أن تنضمّ لأحد الطرفين المتصارعين في السياسة كما في الثقافة . فالحتميات الثقافية هنا حتمياتٌ سياسية ، بينما كان من الممكن أيام محمد عبده وفرح أنطون أن تكون لك خياراتك الثقافية دون أن تكون مع السلطة أو ضدّها .

ويأتي **المشهد الثالث** ليُفْصِحَ عن الخيارات التي ما كانت قد تحددت أثناء الخمسينات . إنه كتاب سيد قطب : «معالم في الطريق» ، الذي كتبه في السجن ، ونظّر فيه للحاكمية الإلهية ، في مواجهة حاكمية الجاهلية والطاغوت . كان سيد قطب قد خرج من السجن في النصف الثاني من العام 1964م ليعود إليه بعد سبعة أشهر ، ثم ليُعدم عام 1966م. وكان محمد البهي يُعزَلُ من الوزارة ويُوضَعُ في الإقامة الجبرية ، بينما كان رشدي صالح وزملاؤه يخرجون من السجون ليتولّوا المؤسسات الصحفية والثقافية ، وليشاركوا في تحديد سياسات وخيارات مصر الناصرية . محمد البهي موظف الدولة القديم وضع الغرب الليبرالي في مواجهة الشرق الشيوعي . أمّا إسلاميو الإخوان المسلمين فكانت المسألة لديهم أكثر تعقيداً . فطوال الثلاثين عاماً الماضية انصبّ اهتمام مثقّفيهم على نقد مادية الغرب وصليبيته وتآمره على الإسلام والمسلمين . وما اقتصر الأمر على نقد السياسات، بل والثقافة والحضارة أيضاً . لذلك كان الأقرب لتصور فكر الهوية والإحيائية هذا تنصيبَ نموذجٍ ثالثٍ في مواجهة الشيوعية والرأسمالية معاً : إنه النظام الإسلامي، نظام حاكميةٍ الله في الأرض ؛ الذي لم تدنِّسْهُ أوضارُ الشرق أو الغرب . فإذا كانت إشكالية مطلع القرن هي إشكالية كيف نتقدم ، وإذا كانت إشكالية الأربعينات والخمسينات : رأسمالية أو اشتراكية ؛ فإنَّ إشكالية الستينات والسبعينات تتحدد بالسؤال : كيف يمكن أن تبقى مسلماً ؟! وعلى ذلك يجيب سيد قطب : لا يمكن أن تبقى مسلماً بدون الدولة أو النظام السياسي الذي يحكم بما أنزل الله ! فيجيب شيوخ الإخوان (في المخطوط الذي تدوول داخل السجون ثم طُبع عام 1977م بعنوان : دعاة لا قضاة) بأنَّ المسلم يستطيع ممارسة دينه دونما

الحاجة إلى الدولة كما في الصلاة والزكاة وغيرهما . لكنه يستطيع مقاومة تلك الدولة إن حالت بينه وبين أداء دينه على الوجه المُرضي . ولو كانت الدولة الإسلامية من ضرورات الدين لزال الدين يوم زالت الخلافة عام 1924م[3].

ولم يعتبر الشيخ يوسف القرضاوي هذه الإجابة كافيةً آنذاك ؛ ولذلك بدأ عام 1974م إصدارَ سلسلته المعروفة بحتمية الحلّ الإسلامي . وهي حتميةٌ تنطلق من أنّ الإسلام أصلح للإنسان من سائر الوجوه ، وأنّ الله تكفّل بحفظه وازدهاره حتى يعمّ العالم [4].

وإذا كان الشيخ القرضاوي يلتمس للحتمية شواهد في النصـوص ، وفي «حركة الواقع» ؛ فإنّ الذي أوصله إليها في الحقيقة أفكار الاشتراكيين حول الحتمية التاريخية لانتصار الاشتراكية . فقد رأى أنه ما دامت الشيوعية حتمية الحدوث رغم أنها مذهبٌ إنساني ؛ فإنّ الإسلام أَولى أن يكون انتصاره حتمياً .

وهكذا أطللنا على السبعينات وهناك حتميتان تسودان فكرياً : الحتمية الإسلامية، والحتمية الماركسية . أما الحتمية السياسية المتصلة بالقومية والوحدة، فقد تراجعت من أفق المشروع إلى أفق الأفكار ، وبدا أنّ لا أحدَ يهتمُّ لهذا التراجع.

أما **المشهد الرابع** ، والذي اتخذ من «إسلامية المعرفة» عنواناً له ، فيحدُثُ ويسودُ في الثمانينات من القرن العشرين . فقد عقد المعهد العالمي للفكر الإسلامي المؤتمر الأول للمسألة عام 1982م . وتصوره للموقف الراهن للأمة الإسلامية لا يختلف عن تصورات الندوي والمودودي وسيد قطب والقرضاوي : فمنذ القرن السابع عشر الميلادي ، اجتيحت ديار الإسلام بالغزوين: الاستعماري العسكري ، والثقافي الفكري .. حتى استطاع هذا الغزو الشامل أن يأخذ مواقعه في عقول الكثيرين من أبناء هذه الأمة ، وفي قلوبهم وأفهامهم . وقد اتخذ ذلك الغزو لنفسه بناءً على تخطيطٍ دقيقٍ مسربين اثنين : التبديل الثقافي في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وقطْعً صِلَة الأمة بتراثها الإسلامي وتحويله إلى

مجرد تراث تاريخي يُفتخر به ويُتغنَّى بأمجاده . ولذلك رأى المؤتمر ذاك ، والمعهد بناء مشروع «إسلامية المعرفة» من أجل إعادة تكوين ثقافة الأمة على هدْيٍ من الموروث الإسلامي الأصيل ، استناداً إلى فهمٍ صحيحٍ وعميقٍ ومستفيض لتجربة الأمة التاريخية في شتى النواحي من جهة ، وفهمٍ نقديٍ كاشفٍ للسياقات الثقافية والمعرفية والسياسية والاقتصادية التي أحاطت وتحيط بها في الأزمنة الحديثة . فالمطلوب إعادة بناء التصور ، أو الرؤية ، التي لا تكتفي بأن تحفظ على الأمة دينَها وثقافتَها الخاصّة ؛ بل تطمح إضافةً لذلك أو تأسيساً عليه إلى الاندفاع في نهضةٍ جديدةٍ مغيِّرةٍ في حياة المسلمين ، ومن ثم في مواقعهم في العـالَم المعاصر [5] .

على أنّ هذا المشهد ، الذي يستلهم الفكر الإحيائي الإسلاميّ في التأصيل ، لكنه يمضي قُدُماً خطواتٍ أبعد في البناء ، أثار ويثير حفائظ الليبراليين الجدد ، الذين خرجوا من الحتمية الماركسية ، باتجاه الحتمية الليبرالية . فالأستاذ المعروف الدكتور عزيز العظمة يرى أنّ رؤية «أسلمة المعرفة» تحتوي خطابين نقائضيين : خطاب سِجال ، وخطاب إيجاب . الخطاب السجاليُّ ينقض المناهج العلمية العالمية باسم الخصوصية ، وخطاب الإيجاب يفسر وقائع التاريخ والمجتمع في بوتقة تصورٍ إسلامي [6] .

ولستُ هنا في معرض مناقشة صحة هذا التصور أو ذاك . بل إنني معنيٌّ هنا باستنطاق دلالات هذه الحتميات على رؤية العالم وبالتالي الذات ، من أجل فهم الأزمة الفكرية التي راوحت مكانها بدرجاتٍ متفاوتةٍ طوالَ القرن العشرين ، إلى أن انفجرت في التسعينات المنقضية تعبيراً عن العجز عن مواجهة إشكاليات العلاقة بعالم العصر ، وعصر العالم . فإحيائيو «إسلامية المعرفة» يرون أنّ أمتنا تملك مشروعاً معرفياً وحضارياً طمست معالمه أحداثُ ووقائع الغزو الاستعماري والثقافي الجارية منذ القرن السابع عشر ، والتي تفاقمت في العقود الأخيرة من القرن العشرين ، حتى صارت مشكلةً داخليةً ، أو أنها أوشكت أن تُلغي ذلك الداخل لصالح الاستعمار والاستلاب الثقافي . والأستاذ عزيز العظمة لا ينكر وقائع ذلك الغزو ، لكنه يرى أنّ الحضارة الغربية صارت حضارةً عالمية ، وأنّ الصبغة العالمية

تطّردُ أيضاً في العلم والثقافة . فالبحث عن الخصوصيّةِ بالإحياء النصي أو التاريخي شكلٌ آخر من أشكال الوهم والاستلاب ، لا يقتصر ضررُهُ على عدم إمكانه ولا معقوليته ؛ بل إنه يسُدُّ على المسلمين منافذ الدخول إلى الحداثة والعالمية . فإذا كانت رؤية محمد عبده في مواجهة فرح أنطون رؤيةً تاريخية . ورؤية محمد البهي في مواجهة رشدي صالح واليساريين رؤيةً سياسية ، ورؤية سيد قطب والقرضاوي رؤيةً نضالية ؛ فإنّ رؤية إسلاميي المعرفة وعزيز العظمة معاً هي رؤيةٌ ثقافية ، أو عقائدية ، تنصبُّ على التصارُع على المجتمع والدولة في العالَم الإسلامي ؛ وإن اتخذت من العالَم المعاصر كلِّه مسرحاً لها .

في مشروع «إسلامية المعرفة» ظلَّ التغيير ممكناً ، وإن يكن صعباً؛ أمّا لدى الإحيائيين الإسلاميين والماركسيين، فقد سدَّت العقائدية الأفق ، وما عاد التفكير في التغيير والتطوير ممكناً وسط صراع العقائديات . والحق أن الأمر يتعلقُ برؤية العالم في المشاهد الأربعة التي ذكرتُها.

2

ذكر الأنثروبولوجي المعروف مايكل كيرني Michael Kearny أنه لم يعد من الممكن دراسةُ التصورات حول الثقافات في تكويناتها ، والعلاقات فيما بينها ، إلاّ بالاستناد في ذلك – وبخاصةٍ في المسائل العلائقية – إلى بحوث وفرضيات «رؤية العالم» أو رؤاه[7] . وكان هذا المصطلح : «رؤية العالم» Weltanschauung قد ظهر للمرة الأولى في كتابات الفيلسوف والمؤرخ الاجتماعي الألماني . Wilhelm Dilthey (1833-1911)[8] ثم شاع في أوساط الأنثروبولوجيين والمؤرخين منذ القرن التاسع عشر ، بحيث صار اليوم إحدى المقولات الكلية التي تدخل في مضمون الثقافة . وقد صنّف السوسيولوجي الألماني الكبير ماكس فيبر (Max Weber) 1864-1920م تلك المقولة في مستويين ، درس استناداً إليهما عدة ثقافاتٍ تاريخية[9] . يتعلق المستوى الأول بما يطلق عليه دلتاي اسم

«الصورة الكونية» التي تؤلّف الكتلة الأساسية للمعتقدات والمسلّمات الافتراضيّة عن العالم الحقيقي والواقعي . والتي يمكن في ضوئها الوصول إلى إجاباتٍ شافيةٍ أو مقبولة عن التساؤلات حول مغزى الكون والوجود ، أو ما يُعرف بروح الحضارة. ويتعلق المستوى الثاني بالسياق التصوري الواعي والإرادوي ، الذي تضعُ فيه الذاتُ الجمعيةُ نفسها ضمن تقسيمات العالَم الواقعية أو المركَّبة من النواحي الثقافية في الأصل ؛ لكنْ أيضاً من النواحي الأخـلاقية والاجتـماعية والسياسية.

وأحسبُ هنا أننا معنيون بالمستوى الثاني ، المتعلق بالتركيبات الحاضرة للعالم، والتي ألجاتنا للعودة إلى «الصورة الكونية» أو إلى المستوى الأول أو الأساسي . إذ استناداً إلى وعي الأفغاني وعبده والعظم ورضا وأرسلان لأحداث العالم وتركيباته وترتيباته ، ومواقع المسلمين فيه ، حدَّدوا إشكالية المسلمين بأنها التخلُّف في سائر المجالات ، كما حدَّدوا الحلَّ وهو التقدم بالمفهوم الأوروبي آنذاك وفي حين كان التقدم ما يزالُ سهلاً في وعي رفاعة رافع الطهطاوي(–1883م) ويتعلق بالصناعة والزراعة والتجارة، صار لدى مدرسة محمد عبده فكرياً وتربوياً ومؤسَّسياً[10] . على أنّ المفكرين الإسلاميين بدأوا يتخلَّونَ عن هذه الفكرة ، أو عن هذا التحديد للإشكالية منذ الثلاثينات من القرن العشرين . وليس بالوسع القول إنّ هذا التخلي سببُه عجزُ المسلمين عن التقدم ؛ بل الأَمْرُ أعقدُ من ذلك . فالتقدم عنـد النهضوي الإسـلامي يستندُ في مفهومه إلى مقاييس غربية . وبتلك المقاييس يمكن القولُ إنّ المسلمين كانوا يتقدمون . لكنْ مرةً أخرى ؛ فإنه بالمقاييس الغربية أيضاً ، ما كان ذلك كافياً ولا شافياً ، بدليل عدم القدرة على الوصول إلى حلٍ لإشكالية المـسلمين مع الغـرب من ضمن التركيبات العالمية التي كانت سائدةً آنذاك ، والتي تركت أثراً عميقاً في وعي المسلمين ، وبالتالي في تكييفاتهم للأوضاع القائمة في العالَم الإسلامي . وقد بلغت تلك التأثيرات إحدى ذُراها في ضياع فلسطين من جهة ، وعدم نجاح التجربة الباكستانية من جهةٍ ثانية . لقد كان بالوسع طبعاً ذكر أمثلةٍ للنجاح : ظهور الدولة الإندونيسية التي لم تتوحد جزرها طوال التاريخ ، وتوحدت في الخمسينات. كما كان بالوسع ذكر

الدول الإسلامية الكثيرة التي ظهرت واستقلّت . كما كان بالوسع ذكرُ حركة عدم الانحياز التي وضعت المسلمين في قلب حركةٍ عالميةٍ كبرى ؛ والتي أثارت فعلاً اهتمام أبي الحسن الندوي لفترة ، واهتمام مالك بن نبي حتى الستينات[11] . لكنّ مساربَ الوعي لا تجري على نحوٍ واقعيٍ أو مفهومٍ دائماً . ولذلك اتخذ ذلك الوعي مساربَ أخرى أوصلت «رؤية العالَم» لدى المفكرين الإسلاميين إلى حدود المستوى الأول ، حدود الصورة الكونية : مغزى الوجود والكَون . فظهرت تصوراتُ الاستخلاف والتكليف والحاكمية ، التي وضعت الوعي الإسلاميّ في سياق العقائدية ، سياق الهوية والرسالة والخصوصية . فما عادت مسألةُ التغيير من أجل التقدم، كافيةً لمعالجة الإشكال ، وصار مطلوباً «تحقيق الذات» ، بالنضال المباشر، وبإعادة بناء التصور، وبتحديد خصائص ذلك التصور، سبيلاً للنضال من أجل إنجازه على أرض الواقع . فعدمُ الارتياح إلى الترتيبات والتركيبات السائدة في العالَم على كلّ المستويات ، أنتج وعياً مزدوجاً : الانسياح باتجاه التاريخ من جهة ، وعدم الاطمئنان في الوقت نفسه إلى الطهورية الكاملة لذاك التاريخ من جهة أخرى . ذلك أنه في الوقت الذي كان فيه المفكرون الإسلاميون يرجعون إلى استكشافات النهضويين للتاريخ الإسلامي ، كانوا في الوقت نفسه يبتعدون عن أفكارهم ومسلَّماتهم بوصفها ذات مرجعيةٍ غربية . ومن هنا كان لجوؤهم بإلحاحٍ تأصيليٍ إلى النصّ نفسه بوصفه كامل الطهـورية والعصـمة . وبذلك اكتمل خطاب الحتميات لدى الإسلاميين في الوقت الذي كان يكتمل فيه ذلك الخطاب لدى القوميين والاشتراكيين في تناغمٍ غير واعٍ مع السائد عالمياً في الحرب الباردة . فالقوميون والاشتراكيون رغم وجودهم في السلطة في العالم الإسلامي أو على مقربةٍ منها ، كانوا محبطين أيضاً لعدم الاطمئنان إلى متانة أوضاعهم في الترتيبات الواقعية للعالم . وهكذا فإنّ البنية الأساسية لوعي العقائديات والحتميات لدى سائر التيارات الفكرية والسياسية العربية والإسلامية كانت واحدة ، وظلّت كذلك حتى مطالع التسعينات من القرن العشرين . أمّا الصراعات بينها فهي صراعاتٌ على ساحة السلطة أو السلطات ، وعلى المواقع في

دولهم ومجتمعاتهم – وليس نتيجة الاختلاف في رؤية العالَم . فقد كانوا جميعاً يناضلون من أجل الانفصال عن العالم بعد أن عجزوا عن الوصول إلى حالةٍ من الرضا عن مواقعهم فيه . لقد رأى الإحيائيون الإسلاميون دائماً (ربما باستثناء مالك بن نبي الذي كان يملك على أي حالٍ تصوراً استقلالياً آخر) أنّ الترتيبات العالمية التي تبدو على درجةٍ كبيرةٍ من الانقسام – ليست منقسمةً في الحقيقة ، بل هي موحَّدةٌ في مواجهتهم . أما القوميون واليساريون فقد وضعوا أنفسهم في صفّ أحد الانقسامين لفترةٍ قصيرة ، ثم ما لبثوا أن تحولوا باتجاه النضال الشامل مثل الإسلاميين من أجل «تحقيق الذات» التي لم تجد هويتها إلاّ في الانفصال (مركز دراسات الوحدة مثلاً وتصوراته للمشروع الحضاري ، وللتنمية المستقلة، في الثمانينات) .



... وبدأ المشهد يتغير ويختلط في مطالع التسعينات : انهار الاتحاد السوفياتي، ونشبت حربُ الخليج الثانية ، وازدادت علائق المسلمين بالعالم سوءًا بحيث ظهرت مقولة هنتنغتون حول صراع الحضارات ، وحول التخوم الدموية للإسلام . ثم توالى ظهور المشروعات الاستراتيجية ذات الأبعاد الثقافية : حوار الحضارات والنظام العالمي الجديد ، وثقافة السلام ، والتعددية الثقافية والسياسية ... والعولمة[12] . وقد اعتبر الإسلاميون والقوميون والبقية الباقية من اليسار ذلك كلَّه لغير صالحهم ؛ وبخاصةٍ تلك الهيمنة الأميركية الطاغية في الاستراتيجيات والأمن والقيم السياسية والثقافية . لكنهم بعكس ما فعلوه حتى الثمانينات أقبلوا على مناقشة الأمور كلِّها ، وإعادة النظر في المسلَّمات ، وطرح الأسئلة على أنفسهم وعلى العالَم . لقد انفجرت الحتميات في أحضان كلّ التيارات ، وبدؤوا يغادرون ساحة المعارك الأيديولوجية ؛ ولذلك انعزلت القِلّةُ المتشدِّدة من دُعاة الحتميات القديمة أو الجديدة . وتضمُّ تلك القِلّةُ راديكاليي الليبراليين الجدد ، وراديكاليي

الإسلاميين . يُصرُّ الليبراليون الجدد على أدلجة ظواهر العولمة ، كما يُصرُّ خصومُهُم من راديكاليي الإسلاميين على الطهورية والانفصال . وبين هذا الطرف وذاك تنفتح البيئات الفكريةُ والثقافيةُ والأدبيةُ على آفاقٍ شاسعةٍ من التغيير تشكِّلُ مخاضاً ضخماً حافلاً بشتّى الاحتمالات والإمكانات . وشأن المخاض العربي والإسلامي في ذلك شأن كلّ مخاضٍ تختلطُ فيه وُجوهُ وخطراتُ وخطوات التقدم والتراجع والتردد والتشبُّث والقلق . لكن فيما عدا تلك القِلّة المطمئنّة من الراديكاليين ؛ فإنّ الظاهر هو الإقبال الشديدُ على التغيير والتجدُّد والتجديد . فقد أقبل الإسلاميون منذ السبعينات على إصدار الدساتير والإعلانات الإسلاميّة لنظام الدولة ، ولحقوق الإنسان ، وحقوق المرأة والطفل . وصارت تلك الإعلاناتُ في التسعينات شأناً عربياً وإسلامياً عاماً[13] . صحيحٌ أنّ تلك البيانات والإعلانات تحفلُ بالشروط والتحفظات والملاحظات على الإعلانات العالمية ، لكنها من ضمن وعي الهوية السائد تُعتبرُ مُراجعةً نقديةً لوعي القطيعة السابق ، كما أنها تطلُّعٌ غلاَّبٌ للمشاركة في قيم العالم والعصر ، وفي جدول أعماله أو أولويات اهتماماته . وعاد الإسلاميون للحديث في «مقاصد الشريعة»[14] في حين كانوا قد غادروا هذا المبحثَ أو هذا المنحى منذ عشرينات القرن العشرين . ويعني ذلك طموحاً لإعادة النظر في مكوّنات المستوى الأول من مُستويي «رؤية العالم »، مستوى معنى الوجود والرسالة . صحيح أنّ الإسلاميين تحدثوا في الستينات من القرن العشرين عن الإسلام بوصفه البديل الديني والحضاري ؛ لكنهم كانوا يريدون وقتها إعادةَ فرضه في عالَم الإسلام ، وليس في العالَم . أما اليوم فإنّ الإسلاميين البارزين الذي يتحدثون عن «مقاصد الشريعة» إنما يريدون من وراء ذلك الدخول في منافسةٍ مشروعةٍ من ضمن القيم العالمية الكبرى . والإسلاميون الذين أزعجتهم صورة هنتنغتون السلبية عن الإسلام ، وهي الصورة التي تغذّيها وسائل الإعلام العالمية كلّ يوم ، ما عادوا للتحصُّن وراء أطروحات الهوية المتعملقة ، بل عالجوا – وإنْ بنقديةٍ مشروعةٍ على أي حال – قضايا حوار الحضارات والثقافات على قاعدة التقابس والتجاوُر والتعددية والنسْبية ؛ آخذين

حوارَ المسيحية والإسلام للمرة الأولى مأخذ الجِدّ والتفهم ، باستثناءاتٍ قليلة. أما العاملون في إطار «إسلامية المعرفة» فإنهم يخرجون تدريجياً من الاشتراط على النفس والعالَم ، معتبرين الإشكالية المعرفية إشكاليةً إنسانيةً ينبغي التفريقُ فيها بين الحيادية والموضوعية ، وجاء منهم من وصل أخيراً إلى القول بأن الموضوع هو موضوع رؤية العالم وليس موضوع الهوية[15] .

هل يعني ذلك كلُّه تغييراً في رؤية العالَم لدى الإسلاميين ؟

الإجابةُ على هذا السؤال الكبير تتطلَّبُ عدة أمور ، الأمر الأول أنّ ما نشهدُهُ منذ عقدٍ من الزمان إنما هو مخاضٌ هائلٌ في مجالنا الثقافي ، وفي العالَم . ولذلك فإنه لا يملكُ ملامحَ محدَّدةً أو نهائية ، وربما لن يحدث ذلك في المدى المنظور ؛ بل ربما ما كان ذلك مطلوباً . والأمر الثاني أنّ الرؤية السائدة للعالم لدى الإسلاميين كانت تتمحورُ حول الهوية ، وتتّسم : بالقطيعة والقطعية والطهورية ، وما عاد الأمران الأولان متحققَين ؛ أما الأمر الثالث ، وهو مطلبُ الطهورية ؛ فما يزالُ ظاهراً ، وإنْ لم يكن سائداً . والأمر الرابع الملحوظ هو الانزعاجُ القويُّ لدى الإسلاميين المعتدلين والمتطرفين ، والقوميين ، واليساريين ، من الترتيبات على المستوى العالمي . وهي ترتيباتٌ تحولُ في وعي هؤلاء جميعاً دون الانفتاح المرغوب على عالمٍ تهيمنُ فيه وعليه قوىً غاشمة. وقد اتجهت«القاعدة» فعلاً إلى الاصطدام بتلك القوة الغاشمة؛ لكنها كمن يلحس المبرد ، إذا إنها تفقد لسانها كلما ازدادت إمعاناً[16] .

إنّ الأمر الذي لا يمكنُ تجاهُلُه أنّ وعيَ الهوية ما يزالُ قوياً . وهو وعيٌ يؤدي مباشرةً إلى مشاعر وإحساسات الطهورية والتمايز والانفصال التي تقولُ بالغزو الثقافي وبالتجدد الذاتي . وهاتان مقالتان غير تواصليتين . كما أنهما تفرضان عقائديةً معينةً في مجال الفكر ومجال الثقافة نتيجةً لذلك الوعي . فليس في الثقافات ولا بينها غزوٌ أو استتباع – كما أنّ التجدد لا يمكن أن يكون ذاتياً . فالذات المتجددة هي الذاتُ المنفتحة التي تُصْنَعُ وتتشكل باستمرار في حواريةٍ مع الآخَر . والوعْيُ لا ينتظم ويتواصل ويتجدد نتيجة حواريةٍ داخليةٍ بين نصوصه

ومقدّساته ورموزه وتاريخه ، بل يتّسق وينتظم عندما يتجه الخارج المتنوع والمتكاثر لمحاورة ذلك الوعي المزوَّد بتلك العناصر ، أي بالـثقافة . قـال ابن تيمية في كتابه : «الرد على المنطقيين» مناقضاً بذلك أرسطو إنّ الحـاضر والموجود والعيني هو الجزئيُّ وليس الكلي[17] . فليس صحيحاً ما قاله أرسطو من أنّ الماهية سابقةٌ على الوجود . وليس صحيحاً استطراداً أنّ تعريف الشيء فرعٌ عن تصوره . وليس دقيقاً أنني أفكر فأكون ثم تكونُ أنت . بل إنني والآخر متحاذيان ومتحايثان يُنتجُ أحدُنا صِنوَه في الوقت نفـسه . وتكونُ المـفارقة عندما يتجه الآخرُ للتحقق بدونك فلا تكون .

إنّ هذا التَّوقَ لتحقيق الذات من طريق التغيير، يحدُثُ في العالَم الواقعي ، الذي تتشابكُ عناصرُهُ وتتكاثفُ وتتكاثَفُ ، فيتأثرُ بها الوعي المباشرُ تأثراً مباشراً . ولذلك فإنّ صراعَ الاتصـال والانفصال لا يـدورُ في الثقافة بل يدورُ في الوعي . فالحديثُ عن ثقافة الهوية المتأزمة حديثٌ فيه الكثيرُ من التجاوُز ، والأدقُّ الحديث عن وعي الهوية المتأزم ، نتيجة الترتيبات غير الملائمة للعالَم الواقعي . وهكذا فإنّ الحلولَ لتلك التأزمات إنّما تُلتَمَسُ أيضاً في مجال الوعي بالواقع ، وليس في مجال الثقافة التاريخية التي يجري اللجوءُ إليها كثيراً من أجل اجتراح الحلول .

قد لا تكفي كل ظواهر التغيير التي تحدثنا عنها للوصول إلى أنّ تبدلاً في «رؤية العالَم» ، أي في عالم الثقافة ، قد حدث . لكنّ الحتميات قد سقطت ، ونحن نخرج من الأزمة ، ونتجه للبحث عن إمكانياتٍ أخرى للتحقق والتحقيق . وأهمُّ ما يدعو إلى التفاؤل في هذا الصدد نزعةُ المراجعة الغلاّبة، ومساعي تجديد مشروع الدولة والمشروع السياسي، في العالمين العربي والإسلامي.

❊ ❊ ❊

1 – قارن بمحمد عبده ، الإسلام والرد على منتقديه ، القاهرة 1928م، والإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، نشرة الهلال 1960م. وانظر فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، ١٩٧٩م، ص 202-206

2 – رشدي صالح ، رجل ، في القاهرة : ابن خلدون ، سلسلة كتب للجميع ، رقم 115، عدد مايو، 1957 . ومحمد البهي ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، دار الفكر، بيروت . الطبعة الخامسة 1970م،

ص 387-400 .

3 – سيد قطب ، معـــالم في الطريق ، 1964م، وحسن الهضيبي : دعاةٌ لا قُضاة ، 1977م. وقارن بأحمد الموصللي ، الأصولية الإسلامية . دراسة في الخطاب الأيديولوجي والسياسي عند سيد قطب ، بيروت 1993م، .Mansour Moaddel and Kamram Talattof , Contemporary Debates in Islam.2000

4 - يوسف القرضاوي ، الحل الإسلامي ، فريضةٌ وضرورة ، 1974م. وقارن بكـتابي : سياسيات الإسلام المعاصر، بيروت 1997م، ص 167-183.

5 – المعهد العالي للفكر الإسلامي : إسلامية المعرفة ، المبادئ العامة ، خطة العمل ، الإنجازات . سلسلة إسلامية المعرفة (1) ، الطبعة الثانية 1986م ، ص 11-19 ، ص 23 وما بعدها .

6 – عزيــز العظمــة ، أسلمــة المعرفــة ، وجموح اللاعقلانيـة السياسية ؛ في : قضايا فكرية . الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن ، الكتاب الثالث والرابع عشر ، أكتوبر ١٩٩٣م، ص ٤٠٧–٤١٤ .

7 - Michael Kearney; World View, Chandler and Sharp, 1984

8 - W.Dilthey; Gesammelte Schriften, Bd.III:Die Philosophie des Existenz, Berlin 1923.

9 -Max Weber, Sociology of Religion (1964); H.Gerth, R. Mills; From Max Weber: Essays in Sociology (1980).

10 – فهمي جدعان : أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 95-184 ، ورضـوان السيد ، سياسيات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ،ص 157-170 .

11 – قارن بدراستي : مسألة الحضارة ، والعلاقات بين الحضارات ، في كتابات المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة؛ في الصراع على الإسلام، 2004م، ص 121-149 ..

12 – قارن بدراستي : الإسلاميون والعولمة ؛ في : الدين والعولمـة والتعددية ، منشورات جامعة البلمند ، لبنان 2000م، ص ص 85-106.

13 – قارن بدراستي : مسألة حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر ؛ بمجلة الأبحاث ، الجامعة الأميركية، بيروت ، السنة السادسة والأربعون ، 1998م، ص ص 3-35 .

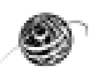
14 – صدرت عن «مقاصد الشريعة» ثمانية كتب في الأعوام الأخيرة ، بينها ثلاثة عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي . وانظر مراجعة بوتوري الصـــادرة عن دار الطـليعة قبــل أشـــهر . ومراجعتي عبـــد المجيد تركي وصلاح الدين الجورشي ، بالعددين الثامن والتاسع من مجلة الاجتهاد ، 1990م.

15 – قارن مثلاً بكتاب قضايا المنهجية في العلوم الإسلامية والاجتماعية ، المعهد العالمي ، 1996م، ونحو نظام معرفي إسلامي ، 2000م. وانظر مجلة «إسلامية المعرفة»، العدد 40، السنة العاشرة، العدد 40 ، عام 2005م؛ فتحي ملكاوي، رؤية العالم، ص 5-14.

16 – قارن بالفضل شلق ، الوعي بالعالم ، دار الكتاب العربي ، بيروت 2000م ، ص 11-57 .

17 – ابن تيمية ، الرد على المنطقيين ، نشرة بومباي بالهند ، 1949م وانظر عنه محمد حسني زيدان : منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري ، 1979م ، ص 94-137 ، ووائل حلاق :

Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians, 1993.





عندما تكون الثقافة عامل تغيير للنهوض أو عامل جمود للانهيار

وجيه كوثراني(◆)

1 - ملاحظات تمهيدية : في الثابت والمتحول في الثقافة والثقافة العربية

إذا كانت «الثقافة»، وفق المصطلح الإتنولوجي تفترض الديمومة والثبات، لنمط معين من الحياة لدى جماعة أو قوم، بل تفترض عند الباحثين البنيويين – ولا سيما الألسنيين منهم– بعداً عميقاً «لا واعياً» يقبع في مستوى ما تختزنه اللغة مكتوبةً ومحكيةً من دلالات في المعنى والرمز –فإن طرح موضوع الثقافة العربية بهذا المعنى– يستحضر جملةً واسعة من حقول الدراسة الإتنولوجية: الأساطير والرموز والمآكل والنذور وزيارة الأولياء والأمثال والحكم والفنون ومجالات اللعب والتسلية وتقنيات الحياة اليومية وأنماطها، والحياة السياسية والنظم ، ومن بينها نظم القرابة والأسرة وصولاً إلى السلوكات التي تعبر عن نفسها بأشكال شتى من العلاقات ، من بينها الاجتماعات والمجالس والزيارات، وصولاً إلى القيم الكامنة وراءها المعلنة في الكلام أو النصوص أو الكامنة في القناعات والضمائر .

لاشك أن هذه الحقول ذات المستوى الذي ينظر له منهج الأتنولوجيين بشكل ثابت، لما يحمله هذا المستوى من استمرارية وديمومة عبر الأزمنة –هي تجليات من الثقافة. ولكن، ومع الاعتراف بأهمية هذا المستوى الذي نبّهت له

◆ باحث وأكاديمي من لبنان .

المعرفة الإتنولوجية للشعوب والأقوام، يمكن أن نضيف مستوى آخر من مستويات الثقافة وهو المستوى الذي يخضع للتغير والتحول بفعل عوامل تاريخية مستمرة ومتغيرة. ومن حقول هذا المستوى الآخر تجليات الإبداع والكتابة على أنواعها والبحث العلمي والتكنولوجي وتعبيرات الفكر وخطابه المعرفي في مجال الفلسفة والتاريخ وعلوم الإنسان والاقتصاد أي بعبارة واحدة: مجال النهوض بالإنسان والمجتمع.

لاشك أيضاً أن لكل مستوى من مستويات هذه الحقول منهجه وطرائقه. على أن العلاقة بين المستويين (مستوى الثابت والمتحوّل) هي علاقة دائمة ومتحركة ، ومتداخلة . فما هو ثابت في رأي الإتنولوجيين عند قومٍ من الأقوام أو شعبٍ من الشعوب لا يعدو في رأي المؤرخين أو علماء الاجتماعٍ والسياسة إلاّ حالة قابلة للتحوّل والتغير بفعل عوامل فاعلة قادمة من الخارج أو بفعل انعطافات تصدر عن الداخل بفعل تراكم من التفاعلات الخارجية والداخلية المركبة من مجموعة معقدة من العناصر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية.

وعليه، فإن الأفكار التي تنتجها أو تحملها نخب اجتماعية تؤمن بالإصلاح والتغيير من أجل التقدّم والنهوض وتعمل في المجال العام من خلال الإنتاج الفكري والذهني وتأسيساً على معرفة الواقع معرفة نقدية ومحاولة التأثير فيه – تشكل قطاعاً مهماً من قطاعات الثقافة وهو قطاع الأفكار والذي يفعل فعله في اختراق وخلخلة المستوى الثقافي «العميق» الذي يخيل للاتنولوجيين أنه من الثوابت الكامنة في قعر السلوك واللغة والرموز ومنظومة العلاقات الإجتماعية والسياسية. فمجال الأفكار هو المعوّل عليه في نظرتنا إلى مقومات الثقافة العربية، عندما تكون هذه الأخيرة عامل تغيير من أجل النهوض، لا مجال «الثوابت» الذي يحرص الإتنولوجيون أو أصحاب خطاب الهوية تأبيده في سمات هذه الثقافة وطبيعتها. ومن نماذج النظرة «المؤبِّدة» ما يرد بقلم الإتنولوجي فؤاد إسحاق الخوري عندما يصنف الذهنية العربية بالتالي: «يتصوّر العرب الكون وكأنه بنى مسطحة لا هرمية الشكل والتركيب، تماماً كحبات المسبحة أو كأسنان المشط ، وأحداث منفصلة ومتساوية ومستقلة بعضها عن بعض. وفي هذا التصور اللاهرمي

المسطح للأمور لا تستمد السلطة والسلطان من مناصب وبنى متدرجة التركيب ، إنما تستمد من استعمال القوة والهيمنة والقسر بحيث يسيطر الفرد ، الأمير أو الإمام على الجماعة والجمهور. المهم في التعامل هو أن يكون الإنسان فاعلاً من خلال مجموعة متلاصقة ، متكاتفة يهيمن عليها ، يرأسها ، يعتني بأمرها ، يدير شؤونها ، يتزعمها ، ومن خلال هذا التزعم يحدد موقعه من الآخرين ..» ويرى قواعد هذا التصور في «ثوابت إيديولوجية ، هي بنى ذهنية صحيحة بالفطرة سلفاً،صحيحة عن طريق الايمان بها (..) وهذه الثوابت «تتجلى في نواح عدة ومتنوعة من نواحي الحياة ابتداءً بلعبة طاولة الزهر وانتهاءً بالحكم الإمامي (من إمام) أو الأميري (من أمير) أو الأوتوقراطي»[1].

ومن تجليات النظرة الإتنولوجية في طبيعة السلطة عند العرب ، والتي نجدها في الكثير من الكتابات، الرأي القائل باستمرار العصبيات الدينية الطائفية (كحالة لبنان)[2]، وباستمرار العصبيات القبلية كذلك (كحالة اليمن وغيرها من حالات المجتمعات العربية) محركاً للتاريخ وثابتاً من ثوابت الحياة الثقافية السياسية فيه .

ومع التقدير لأهمية هذا النوع من الدراسات ذات المرجعية الإتنولوجية ولدورها المعرفي في تسليط الضوء على ما يعتقد أنه ثوابت في الثقافة العربية –فإن إعادة إنتاج هذه «الثوابت» في التاريخ تدعو الباحث إلى معرفة شروط هذه الاستمرارية ، وإلى إدراك أسباب ديمومتها رغم التحولات الاقتصادية والاجتماعية التي أصابت المجتمعات العربية. ولذا مرّة أخرى تظل عيوننا مركزة على دور الأفكار في تثبيت «الثوابت» أو على دورها في تغييرها. إذن الأفكار جزء لا يتجزأ من الثقافة، ولكنَّ للأفكار حيزاً من الاستقلالية النسبية يسمح بوعي هذه الثقافة وإدراكها وعقلها والعمل باتجاه تحويلها وتغييرها أو باتجاه تثبيتها. المثل الموضح لهذا الإشكال استذكار دور أفكار عصر التنوير الأوروبي في تغيير ثوابت الثقافة التقليدية القروسطية وتثبيت أفكار الحداثة وإطلاقها في المجتمعات الأوروبية[3] بدءاً من مرحلة النهضة إلى عصر الأنوار إلى زمن القفزات العلمية الهائلة .

وعليه فإن تعريف «الثقافة» الذي هو الأقرب إلى المنحى الفرضي والوظائفي لهذا البحث، هو التعريف الذي حمله إعلان مكسيكو (الأونسكو) في العام

1982م: «الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات». أما على صعيد وظائفية الثقافة فالإعلان يشدد على «أن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته ، وهي التي تجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والإلتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار، وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه، والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل ، وإعادة النظر في انجازاته والبحث دون توانٍ عن مدلولات جديدة وإبداع وأعمال يتفوق فيها على نفسه»[4] .

إذن، ربط الثقافة بحرية التفكير والتعبير ، وبالمقدرة على النقد باتجاه التجاوز والنهوض والتفوق -أمور ومهمات ترتبط بالوعي والقدرة على الاختيار والتفضيل والانتقاء، وليس باللاوعي والعجز أمام حتميات ثقافة لها طبيعتها وخصوصيتها المعزولة والأبدية .

إنّ العزلة حال افتراضية تنافي طبيعة الثقافة التي هي شديدة الارتباط بالتغير الاجتماعي المتعدد الأوجه والأبعاد. أما بشأن الاحتجاج بسمات الاستمرارية التي تفترضها نظرية الثقافة وخطاب الهوية لتأكيد «استقرار نمط الحياة» و«الهوية» لدى جماعة أو شعب ، فإننا نقول مع القائلين: أن التغير يبقى الشرط الضروري لهذا الاستقرار. يقول مؤلفو كتاب «نظرية الثقافة»: إن الاستقرار دون التغير يشبه محاولة المرء أن يبقى على توازنه فوق دراجة دون تحريك البدّالات. وكما أن تحريك البدّالات ضرورة لاستقرار راكب الدراجة، فإن التغير ضروري للحفاظ على الأنماط الثقافية»[5] .

نخلص من هذا التقديم إلى تسجيل ملاحظات منهجية قد تساعدنا في مقاربة الجانب الأساسي من موضوعنا : كيف يمكن للثقافة العربية أن تكون عامل تغيير في الذهنيات من أجل النهوض.

أولاً: من المفيد منهجيًّا الابتعاد عن تبني تعريف اصطلاحي واحد أو أحادي «للثقافة». فالمصطلحات ليست مفردات قاموسية فحسب، بل هي كالكائنات الحية تكتسب معاني جديدة ومتداخلة في الاستخدام عبر الأزمنة والأمكنة، ومن ثم فإن الثقافة ليست ثابتاً لا واعياً بالمعنى الإتنولوجي الكلاسيكي وليست هوية حصرية بالمعنى الإيديولوجي المطلق، وليست لائحة مغلقة من «خصائص» لازمة لجماعة معزولة أو «لحضارة» تعيش وحيدة ومنفردة في العالم. يقول عالم الإتنولوجيا والأنتروبولوجيا لفي ستراوس، ومن موقع العارف بأهمية التاريخ كحامل محتمل لعوامل التقريب بين الخصائص الحضارية في موضوع تنوع الثقافات والحضارات وتعددها في العالم ومن ثم لعوامل التغيير والتحويل فيها: «إن مقولة تنوّع الثقافات البشرية ينبغي ألاَّ تفهم على نحو ساكن . فهذا التنوّع لا يمت بصلة إلى تنوّع العينات الجامدة أو تنوّع الفهارس الجافة . وربما كان البشر قد بلوروا ثقافات مختلفة بناءً على التباعد الجغرافي وعلى الخصائص التي تمتاز بها بيئاتهم وعلى جهلهم بسائر البشر الآخرين . لكن هذا لا يصح بصورة قاطعة إلاّ إذا كانت كل ثقافة أو كل مجتمع قد ولد وترعرع بمعزل عن جميع المجتمعات أو الثقافات الأخرى ، بيد أن الأمر لم يكن يوماً على هذا النحو ، اللهم إلاّ بالنسبة لحالات استثنائية ...»[6] .

ثانياً : من المفيد أيضاً أخذ دلالات المصطلحات والكلمات ومعانيها من مفاعيلها في الراهن والحاضر ، ومن استدعاءات تفاعل المفاهيم التي تثيرها في الذهن اليوم ، أي من استدعاءات رموز الثقافة المعيشة في عصرنا أيّاً كانت تلويناتها الإقليمية والجغرافية _ السياسية والحضارية والتاريخية، لا من مرجعياتها القاموسية اللغوية فحسب، وإن كانت هذه الأخيرة مفيدةً في الكشف عن الأصول ليحسن فهم آليات التطور والتحوّل والتغيير. بل إنه لمن المفيد، تبعاً لذلك، أخذها من حقول دلالات نفعها العام في دفع الاجتماع البشري نحو سعادة الإنسان وخيره في المستقبل.

وعليه أيضاً، إذ كانت لفظة culture تفيد في المصطلح الإتنولوجي (الكلاسيكي) الثبات، والهوية، والخصوصية -فإنها في الاصطلاح اللغوي

العالمي تفيد الحرث والزرع والإنماء، حتى أضحت تفيد هذا المعنى أيضاً في العلوم الإحيائية وفي الطب .

وإذا كانت لفظة «ثقافة» بالعربية تفيد عبر مرجعيتها القاموسية الحذق والفهم والتعلّم والمعرفة[7] فانها اصطلاحاً وفي الاستخدام اليومي المباشر في خطاب الإعلام والنشر والتداول ، أضحت تفيد معنى صقل الذهن واستخدامه وتنميته ، وأضحت كلمة «مثقف» المشتقة منها تعني الإنسان المستخدم _مهنياً_ لذهنه في إنتاج معرفة أو خبرة، ومرادفة للكلمة الأجنبية (intellectuel).

كذلك فإن معاني civilisation الأجنبية قد تشمل عند بعض الدارسين والباحثين والمفكرين الغربيين على معنى ثقافة (culture) بل قد تتطابق معها. وقد تتمايز عنها كما هو الحال لدى مفكري النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وكما نرى عند شبنجلر وتويمبي على سبيل المثال. فهذان الأخيران وبسبب معاناتهما حروب أوروبا –ينعيان الحضارة الأوروبية بسبب تحولها إلى حضارة مادية وتكنولوجية لصناعة الحروب. «فالحضارة» وخاصة عند شبنجلر في كتاب «أفول الغرب» هي دور من أدوار «الهرم والركود والإنتاج المادي»، في حين أن «الثقافة» هي دور من أدوار الفتوة والإنتاج الروحي»[8].

لنلاحظ هنا اختلاف المعنى الذي يعطيه مؤرخو وفلاسفة «الدراسات التاريخية» _ أمثال شبنجلر، وتويمبي ، لمصطلحي ثقافة وحضارة (civilisation & culture). على أن مصطلح civilisation، الذي حمّل عند هؤلاء معنى التطور العلمي والتكنولوجي والمادي، حُمِّل أيضاً معنى الاجتماع المدني ونظمه القانونية والسياسية ، تأسيساً على جذر civilité و civil والاستتباعات الفكرية والمؤسسية للانتماء إلى «المدينة» (cité) ذات الجذر اليوناني والروماني.

وهنا يمكن إيجاد حيز واسع من التقارب في معنى المصطلحات، بفعل حركة «المثاقفة» والتناص (من تداخل النصوص) بين civilisation الأجنبية و«حضارة» العربية. فكلمة حضارة (بالعربية) تفيد في مرجعيتها التراثية الاستقرار الحضري والعيش في المدن والتوسع في مجالات الحياة المدنية، كما يوضح ذلك ابن خلدون[9].

على أن المعنى التراثي وإن اكسبه استخدام ابن خلدون دلالات الاستقرار والاجتماع المدني - إلا أنه ظلّ خلواً من دلالات المعنى الحقوقي والسياسي الذي اكتسبته لفظة civil و civilité ومن ثم civilisation في العصر الأوروبي الحديث؛ لذلك لجأ النهضويون العرب الأوائل في غضون القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين إلى استخدام الكلمة العربية «المدنية» للتوسع في دلالات معنى الحضارة والتحضر، وإكساب المعنى التراثي «للمدينة»، حيث هي المكان الأساسي للاجتماع الحضري، أو «للعمران الحضري» على حد تعبير ابن خلدون ، معنى جديداً موصلاً إلى معاني الـ civil و civilité و citoyenneté التي أضحت مفاهيم عالمية مع انتشار الحداثة الأوروبية في العالم بنسب متفاوتة . فالتثاقف بمعناه الواسع ، كان يستدعي آنذاك (أي في مرحلة النهضة الأولى والإصلاح)، استخدامات لغوية _ ثقافية تحمّل بمعانٍ جديدة يستدعيها مشروع الإصلاح السياسي العربي _ والإسلامي . فالثقافة السياسية الجديدة لدى النخب الإصلاحية استخدمت مفردات «المدنية» و«التمدن» ، «الوطنية» و«الوطن» و«المواطن» و«السلطة المدنية» و«السياسة المدنية» ، لا بمعانيها التراثية وحدها ، ولكن أيضاً بمدلولاتها الحديثة العالمية ، وكما نرى في كتابات رفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني ، وجمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، وفرح أنطون وجرجي زيدان صاحب كتاب «التمدن الإسلامي»[10].

إنها، إذن، مروحة واسعة من تداعي المعاني والدلالات المترابطة ، والتي تثيرها في الذهن مصطلحات ، «الحضارة» و«الثقافة» و«المدنية» . على أنه من المفيد كما سبق الذكر ، استخدام الدلالات والمعاني ، وإن اختلفت في مرجعياتها التاريخية والتراثية في القديم ، من أجل فهم أفضل لقوام ثقافة عربية هي قيد البناء للمستقبل وعامل تغيير من أجل النهوض، وليس للتطابق والتزامن مع «صلها» في الماضي أو في الذاكرة الأسطورية . على أن وعي التواصل التاريخي مع الأصل ووعي حالة «التثاقف» مع الجديد شرطان ضروريان لتجنب الاستلاب بالماضي والاستلاب «بالآخر» على حد سواء .

ثالثاً : تأسيساً على هذه النتيجة أيضاً، فإنه من المفيد الإطلالة على موضوع

«الثقافة» من نافذة النظرة النسبية إلى الأشياء، سواء بالنسبة للزمان (متى ننظر؟) أو بالنسبة للمكان (من أين ننظر؟). وعليه، فإن أسئلة لا بد من طرحها لكي لا تُتصور طبيعة الثقافة وكأنها «خصائص» جوهرية لا تبديل فيها ولا تغيير لا في الزمان ولا في المكان. وللتوضيح، يمكن أن نطرح على أنفسنا الأسئلة التالية:

– ماذا عن «طبيعة أو خصائص» الثقافة العربية في عصر ازدهارها، ولا سيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) أي في المرحلة التي انتشرت فيها اللغة العربية، كلغة ثقافية عالمية، وتواصلت دوائر العالم القديم (الأسيوي، الأفريقي _ المتوسطي) في ظل سيادة الإسلام عبر شبكة واسعة من التجارة وطرق القوافل والمواصلات البرية والبحرية ؟

– ما هي العناصر التي تداخلت مع مقومات الازدهار، فجعلت هذه الثقافة تتأرجح خلال القرون الأربعة اللاحقة بين جاذبية الصعود المتعثر (من مرحلة ابن رشد إلى مرحلة ابن خلدون)، وبين الانشداد إلى حالات النكوص والتراجع والجمود، حيث «ستنتصر» ثقافة الاتباع والتقليد والولاء السلطاني على كل مستوياته لاحقاً[11]؟

– ماذا عن محاولات النهوض الثقافي «الحديث» ، إثر الاحتكاك «بحداثة» أوروبا، وتطور عملية التثاقف بدءاً من مرحلة التوسع الرأسمالي حيث التجاذب بين ثقافة الإمبريالية وثقافة التحرر الوطني (أو القومي) ، وصولاً إلى مرحلة العولمة حيث التجاذب أيضاً بين «عالمية الثقافة» و«هوية الثقافة» ؟

2 – مقارنة بين مشهدين ثقافيين لشريط عالمي واحد في العصور الحديثة

لا يتسع المجال للتوسع في هذا المدخل المنهجي الذي بدأنا به ، ولكن التأسيس عليه، يسعفنا في بلورة فهمنا لمسألة «نسبية الثقافة» ودورها في التغيير والإصلاح ومن ثم نسبية ما يسميه هذا المبحث شروط الثقافة عندما تكون عامل تغيير من أجل النهوض.

لننطلق أولاً من مقومات مشهدين ثقافيين نقرأ «ديناميتهما» في مسار زمن اصطلح المؤرخون على تسميته «بالعصور الحديثة». ومن المعروف أن هذه

«العصور» التي بدأت في القرن الخامس عشر ، هي العصور التي شهدت توسع أوروبا ثم الولايات المتحدة الأميركية في العالم ، عبر مشروع رأسمالي كبير تناوبت على قيادته بشكل متوالي: البرتغال، هولندا، بريطانيا وأخيراً الولايات المتحدة الأميركية. في هذه العصور تحققت فيها تدريجياً النزعة العالمية بفعل آليات التوسع الرأسمالي، بدءاً من نواته التجارية إلى الصناعية، إلى الأسواق والمستعمرات، إلى توظيف للأموال، إلى السيطرة السياسية ذات الركائز المتعددة ومنها «الثقافة» بما فيها المدرسة والجامعة والكتاب. وفيها أيضاً تحققت عملية «التجاوز» التي حققتها أوروبا على العالم الإسلامي[12].

في هذه العصور ترتسم مفارقة ثقافية لافتة في مسار تكون هذه العالمية الجديدة بعد العالمية الإسلامية التي تحققت بامتياز في القرنين الرابع والخامس للهجرة في العالم القديم، نقرؤها في المشهدين التاليين :

– **في المشهد الأول** (الأوروبي) ، نقرأ قفزات من «التجاوز» الثقافي تسجلها أوروبا، بدءاً من إنسانوية النهضة أو الولادة الجديدة (Renaissance)، إلى الثورة الصناعية وعصر الأنوار والفلسفة العقلانية والوضعية، إلى القفزات المعرفية في شتى علوم الإنسان والمجتمع والطبيعة، خلال القرن التاسع عشر وفيما يليه. وفي سياق التفاعل مع هذه الظواهر أو نتيجةً أو توظيفاً لها، يقرأ الدارس لأحوال ذاك الزمن اكتشافاتٍ وفتوحاً ومعرفة بأحوال العالم و«الآخر»، ومحاولاتٍ حثيثة للسيطرة عليه وتكييفه. من وسائل ذلك: ماركنتيليه تتحد فيها أساطيل التجارة وسلطات الدولة الجديدة، ثم منافسة حرّة، وأسواق ومستعمرات وشركات ورؤوس أموال تبحث عن مجال استثمار خارج تراكمها لتزيده تراكماً، وصولاً إلى إمبريالية كبرى تعتمد تصدير الرساميل وتوظيفها في شتى أنحاء العالم. في هذا المشهد يمكن قراءة كل التناقضات الناتجة عن هذا المشروع الرأسمالي التحديثي الكبير: العنف والبطش والسيطرة والإلغاء ، والحروب العنصرية والأهلية والاستعمارية. ولكن أيضاً ثمة إنجازات كبرى في تخطيط المدن وبناء الدول والإدارات والجيوش ، وفي تأسيس الجامعات والمكتبات ومراكز التوثيق والأبحاث ، بل ثمة إنجازات كبرى على الصعد الثقافية والحقوقية في الفكر

والفلسفة والسياسة والقوانين والدساتير، وفي علوم الطبيعة والإنسان والمجتمع. الأفكار تتجسد في مفاهيم قابلة للتعميم والتجديد: أفكارٌ كالسيادة الوطنية، وسلطة الشعب، والحكم التمثيلي، والمساواة والإخاء والحرية، والعدالة .. تتحوّل جميعها إلى مفاهيم، أو إلى حركات جماهيرية فاعلة ومغيرة، ثم إلى مؤسسات وآليات تنظم العلاقة بين المجتمع والدولة والفرد في صيغ مؤسسية وقانونية جديدة: المواطنة، الديمقراطية، التمثيل البرلماني، فصل السلطات، الحقوق والواجبات، والحريات والرأي العام، إلخ .. مدارس فلسفية وفكرية ومعرفية كبرى، تنهض وتتطور، ويظل منهج النقد رائداً . وبسبب النقد الدائم والحوار الدائم بين التيارات والمدارس والأفكار والفلسفات الغربية، يجري التجاوز الدائم للأزمات والحروب الداخلية كما يجري حلها سلماً ، على عكس ما تنبأ شبنجلر في أوائل القرن في (أفول الغرب) ، وصولاً إلى تحقق النموذج الوحدوي الأوروبي: الاتحاد الأوروبي اليوم .

– **في المشهد الثاني :** (في الشرق العربي والإسلامي عموماً) : ثمة أشكال من الممانعة للمشروع التوسعي الغربي في شتى حقبه ، نقرأ عنها حواشي كثيرة ، ولكن في متن الصفحات ، نقرأ عن جيوش تتقاتل من أجل السيطرة على العالم الإسلامي ، ترفع شعارات مذهبية تغطي بها حقيقة المصالح الكامنة ويلجأ شيوخها إلى سلاح فتوى التكفير . من نماذج ذلك ، عساكر العثمانيين والصفويين [13] . الثقافة السائدة في وسط أهل الدولة والمجتمع ، تصدر عن إحدى مرجعيتين : ثقافة فقهية مذهبية أو ثقافة صوفية ، أو هي مزيج من المرجعيتين . وفي كل الحالات كان أهل هذه الثقافة يرون أنفسهم «متفوقين» بصور «إيمانهم» و«دينهم» و«عباداتهم» وبمعزلٍ عما آل إليه واقعهم. حتى إنهم نسوا علوم أسلافهم وفلسفات أجدادهم التي قامت على البرهان العقلي والتجربة العلمية[14]، واكتفوا بالتقليد واتباع الأحكام. حتى إن القراءة المباشرة «للحديث» لتدارسه ، مُنِعت أحياناً . يحدثنا عالم دمشق جمال الدين القاسمي عن حادثة عام 1890م وهي المعروفة بحادثة المجتهدين في دمشق»: يذكر أن مجموعة شباب من طلاب العلم، وكان هو من بينهم ، قد تداعوا إلى قراءة كتب «الحديث» في حلقات مذاكرة وتدارس،

وصل خبرهم إلى المفتي والقاضي فقبض عليهم ، وسيقوا إلى المحكمة بتهمة «الاجتهاد»، ولولا تدخل عائلات دمشق لكان حكم عليهم بالنفي ، وحصل أن نصحهم المفتي «بعدم قراءة كتب الحديث والاكتفاء بكتب الأحكام» [15] .

ويذكر ظافر القاسمي محقق مذكرات جمال الدين القاسمـي، أنه أدرك قومـاً فـي دمشـق فـي مطالع القرن العشرين يسألـون: «تعليم الجغرافيا والفيزياء والكيميـاء حلال أم حــرام ؟»[16] .

أما الثقافة السياسية والاجتماعية للمجتمعات الأهلية فقد استحكمت فيها عصبيات القبائل والطوائف والفرق والطرق وولاءات أصناف الحرف وتنظيماتها المغلقة والمحافظة في الحارات والأسواق[17]. وكل هذا كان استمراراً لاجتماعٍ عصباني وحاكم رعوي، قام على الاستبداد الفردي. ونتج عن كل هذا «ثقافة سياسية» أحسن الكواكبي وصف أخلاقياتها في العام الأول من القرن العشرين في كتابه «طبائع الاستبداد». ويتلخص قوامها بأخلاقيات تراوح بين الممالأة والتربص من جهة، وبين التغلّب أو الخروج من جهة أخرى . وهذه في كل الحالات كانت أساس فساد الثقافة والسلوك .

هذا وعندما حاول أهل الإصلاح في غضون القرن التاسع عشر وبصورة خاصة في نهايته، وبتأثير الاطلاع على النموذج الغربي (الديمقراطي) مواجهة هذا الاستبداد وطبائعه، عن طريق التنظيمات والدستور، أعاقت الثقافة السياسية «الرعوية» السائدة هذه المحاولة وأفرغت مفاعيل التنظيمات والإصلاح الإداري والمؤسسي في الدولة العثمانية ، وفي العديد من الأقطار العربية (مصر- بلاد الشام) ، وحوّلتها إلى «سياسات أعيان». شجعّت على هذا التحوّل أخلاقيات ومسلكيات جعلت من حقل الإدارة الجديدة حقل منافع ومجال «تدبير» يختلط فيه الخاص والعام، بل يتحوّل فيه الموقع السلطوي ، ولو كان تمثيلاً شعبياً (في مجلس بلدية أو برلمان) إلى نظام علاقة بين حاكم ورعية ، أو بين زعيم وأنصار ، حيث تختلط مفاهيم السلطة الجديدة بمضامين الثقافة السياسية القديمة ، ومراتبها، وممارساتها ، وحيث يمتد في السلوك الاجتماعي مضمون نظام «الحسبة» ومنصب «الحجابة» اللذان تحولا مع «الإدارة الجديدة» إلى نظام ما يسمى اليوم

بالزبائنية أو «المحسوبية»[18] (clientelism) كما يمتد مضمون«عهد أردشير» في السلوك السياسي[19] حيث يلجأ أهل الدولة والمعارضة على السواء إلى الاستقواء بالدين لتثبيت حكم ، أو للنيل منه . ولعل أخطر ما تعانيه الثقافة السياسية العربية حتى اليوم ، أو ثقافة السياسة ، هي ما ينتج عن هذا الاستقواء السلطوي بالدين من نتائج خطيرة على المشروع النهضوي العربي ، بل على مستقبل الثقافة العربية برمتها .

هذا الأمر يدفع إلى القول بأن ثمة مشروعاً نهضوياً عربياً قام وتعثّر . وقد تكمن عثرته الرئيسية في نمطٍ من الثقافة التي تولد أزمة منهجٍ في النظر إلى «زمننا التاريخي» ، أي في طبيعة الإجابة على الأسئلة : أين نحن من تاريخنا ؟ وأين نحن من تاريخ العالم ؟ بتعبير آخر أين هي ثقافتنا من ثقافة العالم ؟ في الحاضر وليس في الماضي ، في التاريخ وليس في الذاكرة .

3 – أزمنة وأدوار في الذاكرة العربية

التوسع في تبيان أحوال الثقافة العربية في مسار تحولاتها من زمن ازدهار عالمي، إلى زمن تقوقع اقليمي وجمود ذاتي، ثم إلى زمن «نهوض» متعثر – أمرٌ قد يكون ضرورياً. إلاّ أنه قد يخرجنا عن موضوعنا المركزي. ومع ذلك لنلاحظ أن الزمن الأخير المتمثل بدور النهوض الثقافي المتعثر، وهو الدور الذي يقع زمناً في القرنين الأخيرين (التاسع عشر والعشرين) يتزامن ويتداخل مع مرحلة توسع الرأسمالية الصناعية الغربية عبر أسواقها وعساكرها وتوظيف استثماراتها وبدايات تسرب ثقافاتها الحديثة إلى المجتمعات العربية. كذلك فإن هذا الدور لا يزال يتداخل ويتزامن مع مرحلة تحوّل الرأسمالية إلى عالمية جديدة متسارعة الخُطَا عبر ثورة الاتصالات والمعلومات وتدفق المعرفة والصورة . ولعل هذا ما يسوغ اعتبار هذا الدور ، ولا سيما في آخر تجلياته في أواخر القرن العشرين وبدايات القرن الحادي والعشرين ، إطاراً مناسباً لموضعة وفهم إشكالية العلاقة بين الثقافة العربية والعالمية الجديدة التي سميت «عولمة» .

هذا ، على أن إشكالية العلاقة تبقى مرتبطة بعدد من الأزمنة والأدوار التي

تشكل بدورها مرجعياتٍ ، أو حوافز للذاكرة العربية . إنها مرتبطة بزمنين تاريخيين:
أولاً : بالزمن العربي _ الإسلامي
ثانياً : بالزمن الأوروبي
أولاً : فيما يتعلق بالزمن العربي _ الإسلامي فإنه يمكن أن نشير إلى دورين يقعان في هذا الزمن: الأول (دور الازدهار) والثاني (دور الجمود) .

في الدور الأول يمكن أن نشير إلى أن قوام الثقافة العربية تأسس على الأخلاقيات التالية : (والأخلاقيات هنا بما هي مقومات في الذهنية والسلوك)

- الانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى واحترام أفكارها وإنجازاتها. تجلى ذلك في الانكباب على الترجمات من حقول الحضارات العالمية آنذاك الهندية والفارسية واليونانية.
- حرية البحث والتفكير، الأمر الذي أدّى إلى إسهام خلاّق في الفكر الفلسفي العلمي وفي الإبداع الأدبي والابتكار العلمي .
- في التعدد في الآراء الكلامية والفلسفية والفقهية. وكان يكمن وراء هذا التعدد أخلاقيات تسامح وثقافة علمية تنصب على دراسة الإنسان ، تترجمها مواقف معرفية لا تستأثر بالحقيقة ولا تدعي إطلاقيتها، بل تؤمن بنسبيتها الإنسانية في الزمان والمكان[20] .

يتجلى ذلك في القول الذي كان يردده العلماء الكبار آنذاك وإنّ «لا أدري لمن العلم» ، وفي رفض الإمام المجتهد أن يصبح مقلَّداً (بفتح اللام) لكي يبقى باب الاجتهاد مفتوحاً [21] .

أما في الدور الثاني (دور الجمود) ، فقد انتصرت فيه ، بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي ، وبشكلٍ تدريجي ثقافة الفقه الأحادي على الثقافة الفلسفية والعلمية ، وانتصر منهج التقليد واتباع السلف ، على منهج الشك والرأي والاجتهاد. وسادت المدارس الدينية على حساب دور العلم والمكتبات الكبرى، التي سبق أن احتضنت ودرّست كتب الفلسفة وكتب العلوم التي اعتبرت «علوماً دخيلة»[22] ، وتحوّل نظام الحسبة إلى أسلوب ملاحقة للفلاسفة والمجتهدين. حتى وصل الأمر أن تولى المحتسب بأمرٍ من السلطان جملةً من السلطات الواسعة

التي تحتكر الرقابة على المجتمع والاقتصاد والثقافة والسكن ومراقبة عيش أهل الذمة والتدخّل في الخصوصيات الشخصية والإيمانية والمعتقدية ، ومنع كتب الفلاسفة وحرقها ، وكل هذا كان «بذريعة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . وللتدليل على ذلك نورد بعضاً مما جاء في سجل تولية محتسب من العصر الأيوبي: «فابدأ أولاً بالنظر في العقائد ، واهدِ فيها إلى سبيل الفرقة الناجية، الذي هو سبيلُ واحد، وتلك الفرقة هي السلف الصالح الذين لزموا مواطن الحق فأقاموه، وقالوا: ربنا الله ، ثم استقاموا ومن عداهم شعبُ دانوا أدياناً وعبدوا من الأهواء أوثاناً، وابتلوا ما لم ينزل به الله سلطاناً (...) فمن انتهى من هؤلاء إلى فلسفةٍ فاقتله، ولا تسمع له قولاً ولا تقبل منه حرفاً ولله عدلاً، وليكن قتله على رؤوس الأشهاد، ما بين حاضرٍ وبادٍ ، فما تضرّرت الشرائع بمثل جهالته، ولا تدنست علومها بمثل أثر جهالته (...) وما تجده من كتبها التي هي سموم لا علوم فاستَأصِل شأفتها بالتحريق ...»[23] .

الزمن الإسلامي العربي بدوريه يشكّل ذاكرة جماعية عربية، متعددة التعبيرات الثقافية. بعضها مختزنُ بالذاكرة الشفهية التي تستعاد بالرواية في المجالس، وبعضها يستعاد بالكتب المكررة وبالشروحات، وبعضها يستعاد بالمسلكيات والمواقف. على أن الذاكرة التي يفترض أن تحمل مرجعية عصر الازدهار فيلاحظ أنها غابت، ولم تستعد إلاّ في مرحلة الاستنهاض العربي في غضون القرنين التاسع عشر والعشرين، عبر نخبٍ متنورة قليلة ، تنبّهت لها بسبب «التنبيه الأوروبي» كما يجمع على ذلك الكتّاب النهضويون الأوائل[24].

ثانياً: أما فيما يتعلّق بالزمن التاريخي الأوروبي، والغربي بصورة عامة، فإنه ينبغي الملاحظة أن الإستذكار.. في حالتيه، أي استذكار صور الازدهار من الزمن التاريخي العربي، أو استذكار حالة النكوص وإعادة إنتاج تداعياتها في مواقف ومؤسسات وعلاقات، بل في خطابات «مقاومة» لما يسمى «غزواً ثقافياً غربياً»، لا ينفصلان عن زمن معيش هو الزمن الغربي الحديث الذي أضحى بفعل وطأته وحضوره وعالميته جزءاً من الذاكرة العربية أيضاً بتعبيراتها المختلفة، بدءاً من ذاكرة الصليبية إلى ذاكرة زمن الاستعمار والإمبريالية[25]، إلى الحاضر المعيش

الذي تكثّفت فيه بشكلٍ ملتبس في الوعي العربي الراهن نوعان من الحيثيات: حيثيات إشعاعات حداثة أوروبا بدءاً من ثقافة أنوارها إلى شتى مدارسها العلمية وقفزاتها المعرفية ونماذج ديمقراطيتها في الثقافة السياسية، وحيثيات قهر السياسات الغربية بدءاً من الاحتلالات الاستعمارية، إلى الاحتلال الصهيوني لفلسطين، إلى الآثار المؤلمة والمفجعة والمدمرة التي ترتبت على ذلك حتى اليوم، مروراً بقيام أحادية النظام العالمي الجديد، حتى الجدل الذي يثار اليوم حول العولمة كحالة تاريخية سلبية أو إيجابية. ومن ضمن هذا المجموع من الحيثيات المتداخلة تتعدد استجابات الثقافة العربية وتتنوّع وتتغير. إلاّ أنها في كل الأحوال تظل مسكونةً ومطالبةً بالجواب على حيثياتٍ تستثيرها مختلف الأزمنة التاريخية وتجاربها في الوعي العربي. واليوم تستثير العولمة مواقع مختلفة في أنماط النخب العربية وذاكراتها ومن ثم في توجهاتها الثقافية .

على أن الثقافة العربية التي نبحث عن مقوماتٍ تغييرية ونهضوية لها في عصر العولمة لا تزال مشروعاً ثقافياً قيد البناء. ولا ضير في ذلك. فكل ثقافة حيّة هي مشروع ثقافي دائم الإنفتاح ودائم التشكّل. وفي حالنا العربي نعود لنؤكد أن مشروعنا الثقافي العربي لا يمكن أن يكون إحياءً لصور الذاكرة الممانعة وحبيس مفردات شاعت في الخطاب الثقافي العربي ردحاً من الزمن (جهاد/صليبية، إسلام/أوروبا، شرق/غرب) . كما لا يمكن أن يكون إحياءً لعصر ازدهار ثقافي عربي مضى، نستخلص منه نسقاً واحداً من الأفكار والعقائد ، ونعتمد فيه منظومة واحدة من البنى الاجتماعية والثقافية. ناهيك أنه لا يمكن أن يكون تثبيتاً «لخصوصيات» ثقافية، أضحى بعضها عوائق للإنماء، بحجة القول بخصوصية «نمط حياة» أو «نسبية ثقافات». ففي العديد من مجتمعاتنا العربية لا تزال ثقافة الثأر وتقاليد جرائم الشرف ، وعزل المرأة، والانتماءات العصبوية الفرعية الصغيرة، هي خصوصيات «نمط حياة» وجزء من «هوية ثقافية» ! فهل هذه من «مقومات» الثقافة العربية التي ننشدها ؟

إن ما يسمى «مقومات» لثقافةٍ تسعى أن يكون لها موقع في عصر العولمة، عصر المسارات الصعبة في الاقتصاد والعلوم والإنسانيات والأخلاق والمسلكيات –هو

ما يمكن أن أسميه قيماً وأخلاقيات مشتركة لدى كل الثقافات العالمية المشاركة في تطوير الحضارة العالمية ، وأجد نفسي هنا متوافقاً مع الرؤية التي حملها تقرير «اللجنة العالمية للثقافة والتنمية» والتي شدّدت على أمور ثلاثة في توصيف العلائق ما بين الثقافات [26].

أولاً: «الثقافات تتداخل فيما بينها لأن الأفكار الأساسية موجودة في العديد مـن الثقافات» ...

ثانياً: «الثقافات لا تتحدّث في العادة بصوتٍ واحد فيما يتعلق بالمسائل الدينية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فالأمر يخضع دائماً للتأويل والتفسير والاجتهاد» ..

ثالثاً: «الثقافات ليست وحدات متجانسة، ففي داخل الثقافة الواحدة قد تكون هناك خلافات ثقافية عديدة حول الجنس والطبيعة والدين واللغة والعرق ..

وتحت عنوان ما هو مشترك ما بين الثقافات الإنسانية، ومن خلال الإرث الإنساني الذي أسهمت في صنعه تجليات الأديان وتعاليمها، وإبداعات الحضارات الإنسانية المتفاعلة فيما بينها على مر العصور ، (وليس إنجاز الحضارة الغربية الحديثة وحدها) ، يمكن أن نقرأ ثلاثة عناوين صالحة كمداخل لأي مشروع ثقافي يهدف إلى الإسهام في خلق تعددية ثقافية عالمية وحوارٍ مثمر للحضارات والثقافات . وأهل الثقافة العربية وأصحاب مشاريع التجديد والإصلاح والتغيير فيها يجدون أنفسهم أمام ولوج هذه الأبواب:

1- باب حقوق الإنسان والمواطن وتبعات ذلك على مستويات عديدة : إنسانية واقتصادية وتعليمية وصحية وبيئية وغذائية .

2- باب الشرعية الديمقراطية وبناء عناصر المجتمع المدني في حقل العلاقة الرابطة بين الدولة والمجتمع .

3- باب التفكير العلمي ونشر الثقافة العلمية، مع كل ما يستتبع ذلك من محو للأمية، وتشجيع للاطلاع والقراءة والمتابعة عبر الوسائل التقليدية (المكتبات والقراءة والكتاب والنشر) أو عبر التقنيات الحديثة (ثورة تكنولوجيا المعلومات) ومع كل ما يستتبع ذلك من رسم سياسات تربوية ومناهج جديدة

في المدارس والجامعات ومراكز الأبحاث والإعلام لتتغير الذهنيات ومناهج التفكير الراكدة والكسولة، ولربط التكنولوجيا والعلوم «البحتة» بالفلسفات والإنسانيات والنظريات المعرفية الكبرى .

❋ ❋ ❋

1 – فؤاد إسحاق الخوري ، الذهنية العربية : العنف سيد الأحكام ، بيروت ، دار الساقي ، 1993م، ص 9 .

2 – راجع مقالاً على هذه النظرة : جان شرف ، الأيديولوجية المجتمعية ، مدخل إلى تاريخ لبنان الاجتماعي، بيروت ، منشورات الجامعة اللبنانية ، 1996 م.

3 – قارن : السيد ولد أباه ، «أزمة التنوير في المشروع الثقافي العربي المعاصر.» في الثقافة والمثقف في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992م .

4 – الوثائق الرئيسية لإعلان مكسيكو بشأن الثقافة ، مكسيكو ، 26 تموز ، 1982م ÷ وردت في : محمد الرميحي، «واقع الثقافة ومستقبلها ...» في الثقافة والمثقف في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 1992م، ص 267–284 .

5 – نظرية الثقافة ، تأليف مجموعة من الكتاب ، ترجمة علي الصاوي ، عالم المعرفة ، الكويت ، تموز 1997 م، ص 151 .

6 – كلود لفي ستراوس ، الأناسة البنيانية (2) ترجمة حسن قبيسي ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، 1990 م، ص 298 .

7 – ورد في لسان العرب لابن منظور ، في كلمة ثقف ومثاقفة ، ثَقِفَ الشيء: حذقه ، ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثقيف بَيِّن الثقافة.. ويقال : ثَقِفَ الشيء وهو سرعة التعلم .. لسان العرب ، المجلّد التاسع ، ص 19 ، دار صادر ، بيروت (لا.ت) .

8 – لمزيدٍ من التوسع في تشعب التعريف لمعنى ثقافة وحضارة ، راجع : قسطنطين زريق ، في معركة الحضارة، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط 1977م ، ص 32 – 36 .

9 – ابن خلدون : المقدمة ، بيروت ، دار إحياء التراث العربي ، (لا.ت) ص 371 ، فصل: «من أن الحضارة غاية العمران ...»

10 – راجع توسيعاً لهذه الفكرة في : وجيه كوثراني ، «الانتماء والمواطنة» ، الحياة ، 30 كانون الثاني 2002 م.

11 – حول «ثقافة الولاء» والتي أسست لنمطٍ من السلطة الاتباعية والاستبدادية ، راجع : عبدالله حمُّودي الشيخ والمريد ، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء، 1999م.

12 – حول ظاهرة «التجاوز» ، راجع الدراسة القيّمة : عبد المجيد قدوري ، المغرب وأوروبا ما بين القرنين الخامس عشر والثامن عشر ، مسألة التجاوز ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الدار البيضاء ، 2000م.

13 – راجع توسيعاً لهذه الفكرة في : وجيه كوثراني ، الفقيه والسلطان ، جدلية الدين والسياسة في إيران الصفوية القاجارية والدولة العثمانية ، ط1 1990م ، ط2، بيروت دار الطليعة 2002م.

14 – يورد الجبرتي خبراً عن حالة «أهل العلم» في الأزهر في منتصف القرن الثامن عشر، عندما سأل الوالي العثماني عن علماء يلمون «بالعلوم الرياضية» فأجاب شيخ الأزهر «غالب أهل الأزهر لا يشتغلون بشيء من

العلوم الرياضية إلا بقدر الحاجة الموصلة إلى علم الفرائض والمواريث ..» الجبرتي ، تاريخ عجائب الآثار، ج2 ، ص 276-277.

15 – اعتماداً على مذكرات جمال الدين القاسمي ، تقديم ودراسة ظافر القاسمي ، دمشق ، 1965م ، ص 51.

16 – المرجع نفسه ، ص 51 - 52 .

17 – وجيه كوثراني ، السلطة والمجتمع والعمل السياسي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1986م.

18 – انظر : مقالتنا بعنوان «التمثيل الشعبي بين الرعوية والمواطنة» في الحياة ، 1 أيلول 2000 م.

19 – انظر: كمال عبد اللطيف ، في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية ، بيروت ، دار الطليعة ، 1999م. خلاصة عهد أردشير أنه ينصح السلاطين والحكّام لتجنّب ما يسميه «الرياسات المستترات» أي العمل السياسي السرّي المتستر بالدين ، باستخدام السلطان للدين كأداة مقوّية لحكمه ومانعة للمعارضة . ويرى بعض الباحثين (عبدالله العروي، رضوان السيد، ..) أن مضمون عهد أردشير الذي تُرجم إلى العربية استدخلته النصوص الفقهية والآداب السلطانية حول دور الدولة في الدين والسياسة .

20 – نتوافق هنا مع محمد أركون في رؤيته أن زمناً من الأنسنة مرّت فيه الثقافة العربية في القرن الرابع للهجرة .. انظر: محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي ، بيروت ، دار الساقي ١٩٩٧م.

21 – ثمة أقوال كثيرة لأئمة الفقه في عصور ازدهار الثقافة الإسلامية ما يؤكد الحذر من التقليد . فمن أقوال الإمام أبي حنيفة: «لا يحل لأحدنا أن يأخذ بقولنا ما لم يعلم من أين أخذناه.» ومن أقوال الإمام مالك: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب فانظروا في رأيي (...) .. إلخ.. وردت في: محمد عيد عبّاسي ، بدعة التعصب المذهبي ، عمان، الأردن ، ط2 1980 م.

22 – جورج المقدسي ، نشأة الكليات: معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب ، الترجمة العربية ، مركز النشر العلمي ، جدة ، 1994 م.

23 – ورد في: محمد يونس ، التكفير بين الدين والسياسة ، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان .

24 – يقول رشيد رضا في تذكّر الشورى في مطلع القرن العشرين : «.. ومع هذا كله أننا لولا اختلاطنا بالأوروبيين لما تنبّهنا من حيث نحن أمّة أو أمم إلى هذا الأمر العظيم (الشورى)، وإن كان صريحاً جلياً في القرآن الحكيم» ، المنار ، حزيران /يونيو 1907م.

25 – انظر توسيعاً لهذه الفكرة في مقالتنا : «الذاكرة والتاريخ بين صليبية وجهاد في صيغة غرب/إسلام» في كتاب الذاكرة والتاريخ ، بيروت ، دار الطليعة ، 2000م ص 26.

26 – التنوّع البشري الخلاّق ، تقرير اللجنة العالمية للثقافة والتنمية ، الطبعة العربية ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ، 1997 م، ص 40 - 50 .





قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر وأسئلة التغيير

كمال عبد اللطيف(*)

إن ندرة النصوص المترجمة لدرجات تطور الوعي العربي بقضايا المرأة واكتفاء الكثير منها باستعادة سقف من المعطيات المفسرة لواقعها، يعبر عن معطى موضوعي محدد، معطى يمنح النصوص المنجزة رغم قلتها امتياز بناء التصورات الجزئية الملتقطة لأسئلة قادمة ومعارك مرتقبة، أسئلة ستتخذ في الثلث الأخير من القرن العشرين طابعاً مؤسسياً يمنحها كفاءة اختراق التشريعات والقيم التي شكلت القواعد الحافظة لدرجات التراتب الاجتماعي في مختلف المجتمعات العربية. ذلك أننا نفترض أن الفكر يعمل على تمثيل ما يجري في الواقع، ويعمل على نقده أو تجاوزه بأساليبه الخاصة في الفهم الذي يخضع بدوره لإكراهات وضغوط الواقع، بحكم الجدلية العميقة التي تربط متغيرات الواقع بعالم الأفكار وبرامج الإصلاح في التاريخ.

ونستطيع القول هنا : إن موضوع المرأة بالذات، سواء في الفكر العربي أو في الفكر الإنساني، يوضح بصورة جلية قدرة الأفكار على بناء الجدران السميكة التي يصعب زحزحتها، بحكم المصالح التاريخية المتناقضة التي يطرحها موضوع مشاركة النساء في الحياة العامة. فقد تحول تقسيم العمل الاجتماعي الذي تم

(*) باحث وأكاديمي من المغرب.

تركيبه في التاريخ، والذي راكم سجلاً كبيراً من القيم اللاحمة لما أصبح أمراً واقعاً ونظاماً طبيعياً، تحول التقسيم المذكور إلى نظام غير قابل للتغيير. لقد أصبح بنية «طبيعية» راسخة، كما تحول بلغة التقليد إلى «فطرة» غير قابلة للتغير. وكل محاولة لاختراقه سواء تبلورت في صورة تطلعات أو برامج في العمل تصبح معادلة للفوضى المخترقة للنواميس الأزلية، وذلك رغم أن أي تشخيص موضوعي للتاريخ يتيح إمكانية بناء العناصر، التي ساهمت وبصورة تاريخية متدرجة في ترتيب وتركيب الأوضاع القائمة في موضوع سلم المراتب القائمة بين الجنسين.

نستطيع القول في هذا السياق بأن الصورة النمطية السائدة اليوم في عالمنا عن المرأة تعد محصلة موضوعية لتاريخ من التدبير الاجتماعي والسياسي والثقافي المعبر عن أشكال من الصراع الدائرة داخل المجتمع. وأن أي تعديل مفترض في هذه النمطية القائمة، يقتضي إعادة النظر في القواعد والأسس والمعطيات المتنوعة التي سمحت بتركيبها وحصولها بالصورة التي اتخذت، وهو الأمر الذي يترتب عنه الإخلال بمكاسب حاصلة، مكاسب ليس من مصلحة المستفيدين منها، أن يتخلوا عنها، إلا عندما تختل معادلة موازين القوى داخل المجتمع، وهذه المسألة تستدعي كثيراً من العمل المتواصل من أجل الاقتراب منها، ومن الآفاق التي يمكن أن تفتحها في المجتمع وفي التاريخ.

التحقيب ، من وعي الفارق إلى المأسسة ومفارقاتها

لا يمكن مقاربة نمط حضور قضايا المرأة في الفكر العربي المعاصر بدون عملية في التحقيب تساعد على رصد ملامح هذا الحضور وضبط مساراته وعوائقه. لهذا السبب سنلجأ لتركيب تحقيب إجرائي يمكننا من معاينة أنماط الحضور، وطريقة بناء المرجعيات الفلسفية والاجتماعية التي منحته المواصفات والخصائص التي يتمتع بها.

نستعين في بناء تحقيب نظري تاريخي لقضايا المرأة في الفكر العربي بنمذجة نظرية، نفترض أنها ستمكننا من بناء ما نتصور أنه أبرز اللحظات في تطور أسئلة المرأة في فكرنا المعاصر.

نقترب إذن من المدى الزمني الطويل في بحثنا، من خلال تحقيب إجرائي ثلاثي يتيح لنا الإمساك بروح التجليات النصية ونظامها في التعقل والنظر في قضايا المرأة في فكرنا، ويمكننا من معاينة نوعية المفارقات الجديدة الناشئة في قلب لحظات التحقيب أو بمحاذاتها. أما عناوين التحقيب الكبرى المقترحة في هذا العمل، فإنها ترد متتابعة كما يلي: لحظة وعي الفارق، ثم لحظة وعي التحول وأخيراً لحظة المأسسة.

عندما نتحدث عن التحقيب في الصيغة الثلاثية التي نركب في هذا العمل فإننا نتجنب الأحاديث السائدة بلغة السبق والريادة، ونستحضر - بدل ذلك - الملامح النظرية العامة، التي تجعل النص الواحد أو مجموعة من النصوص داخل الحقبة الواحدة نصّاً متعدداً في مختلف النصوص التي تماثله، ونصّاً متعدداً أيضاً في تجلياته الصانعة للنمطية الموصولة بحقبة كاملة. كما أن نمط التحقيب يسمح لنا بالجمع بين المتناقضات وذلك لأننا لا نؤمن بالتاريخ الخطي، ونعتقد أن تاريخ الأفكار يختلف عن تاريخ الوقائع والأحداث.

ولعل العمل بلغة التحقيب يتيح لنا إمكانية النظر في الأسئلة والإشكالات التي تقع كما قلنا بمحاذاة الحقب أو على هامشها، حيث تتاح لنا فرصة معاينة ما ينشأ في قلب التحقيب، وما ينشأ بجواره ويلتقي أو لا يلتقي به وبنتائجه . إن مرونة التحقيب تمكننا من الإمساك بموضوعنا من زوايا مختلفة ومتنوعة.

نقف في اللحظة الأولى لحظة وعي الفارق على النصوص التي عكست في فكرنا المعاصر، كيفية إدراك النخب للفوارق القائمة بين أحوال المرأة في عالمنا وأحوالها في العالم المتقدم. ونعمل على تشخيص علامات الفوارق في علاقتها بمشروع الإصلاح النهضوي، وهو المشروع المؤطر لقضايا النساء في فكر النهضة العربية. ونقف في اللحظة الثانية على ما أطلقنا عليه وعي التغيير ولزومه، كما تبلور ذلك في كتابات المصلحين، الذين سعوا للدفاع عن ضرورة تغيير أوضاع المراة العربية. ونقرأ بواسطة عنوان اللحظة الثالثة التي ما نزال نعيش في أطوارها، أوضاع التمأسس التي منحت موضوع المرأة صور التغيير الحاصلة فيها، بفعل الهزات العنيفة التي لحقت مجتمعنا العربي، في العقود الأخيرة من القرن الماضي،

وبحكم التحولات الكبرى التي عرفها مجال البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

لقد دفعنا المدى الزمني الطويل، وارتباط الموضوع الذي نفكر به بقضايا النهضة العربية، كما تبلورت في فكرنا الإصلاحي، طيلة ما يزيد عن قرن ونصف من الزمان إلى اللجوء إلى التحقيب الذي سطرنا، لعلنا نتمكن من لملمة وتنظيم المعطى النصي والوقائعي الواردين بصيغ محددة في عقود القرن العشرين، وهي العقود التي عكست الملامح الكبرى لإرهاصات التحول في أوضاع النساء داخل مجتمعاتنا.

لا يعني هذا أن النمذجة التي سنرسم نهائية، قدرما يعني أنها ستمكننا من النظر إلى موضوعنا انطلاقاً من مجموعة من المعايير المحددة. ذلك أننا نقرأ الوضع النسائي في فكرنا المعاصر بوصفه حلقة مركزية في فكرنا الاجتماعي المؤطر بسؤال النهضة. وسنكتشف ونحن نبني العناصر النظرية المؤثثة لنمذجة تحقيبنا الثلاثي، أن عناوين هذه النمذجة تتسم كما قلنا آنفاً بكثير من المرونة، كما تتسم بكثير من مظاهر التكامل والتقاطع، بل إننا سنرى أن بعض الحقب تتجاوز بعضها، بفعل المحمول النظري التاريخي الصانع لمكاسب ونتائج دالة على مفعول صيرورة التغير، ومفعول التراكم المولِّد لمعطيات كاشفة عن درجات من التطور في الوعي وفي نظام العمل، وبعضها الآخر يعود بنا إلى أزمنة قديمة، حيث يتم استحضار عادات وتصورات لا علاقة بينها وبين مقتضيات الانتماء إلى عصرنا.

ولن نكتفي بتركيب مادة التحقيب وبناء موضوعاته ومرجعياته، بل إننا سنفكر في المعطيات التي تتجاوز ما رسمنا من عناصر في ضوء التحقيب الثلاثي الناظم لمسار بحثنا، وذلك بوضع اليد على ما نعدّه مفارقات راهنة في أسئلة موضوعنا، وهو الأمر الذي يتيح لنا اختراق سقف تحقيبنا، للتمكن من الإمساك بالقضايا التي تتعداه، أو تنشأ في قلبه وبمحاذاته، وهو الأمر الذي يؤشر في بحثنا بالذات على ممكنات أخرى في المقاربة ومواصلة البحث، مؤشرات تنفتح على فضاءات وأسئلة تحتاج بدورها إلى معالجات أخرى..

أولاً : لحظة وعي الفارق، في أهمية التربية والتعليم

نقصد بوعي الفارق اللحظة التي شخص فيها الفكر العربي بدايات التحول الصانعة للملامح الكبرى لما يعرف بعصر النهضة العربية، حيث أدركت النخب السياسية والنخب المركِّبة لبرامج في الإصلاح الفكري والاجتماعي أن المجتمعات الأوروبية تتميز بسمات محددة صانعة لقوتها وتقدمها، وأن كل تفكير في تجاوز أوضاع التأخر الحاصلة في المجتمعات العربية، يقتضي الاستعانة بالأسس والمقدمات التي صنعت وما فتئت تصنع مظاهر النهضة والقوة في أوروبا.

وتقدم نصوص كل من الطهطاوي (1801-1873م) وخير الدين التونسي (1822-1889م)، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر جملة من المعطيات الكاشفة عن ملامح هذا الوعي الجديد، الذي عبرت عنه كتابات هذين المصلحين، في زمن لم يعد ممكنا فيه أن نظل سجناء ذواتنا الموصولة بتجربة تاريخية ومرجعيات فكرية محددة، في زمن نواجه فيه مجموعة من التحولات الجارفة والمكتسحة للجغرافيات التي لم تنجح ساكنتها في تكسير القيود التي تكبل أذهان الأفراد داخل مجتمعاتها.

نقف في أعمال الطهطاوي على مشروع في التمدن يقرأ أحوال التردي الحاصلة في التاريخ الذاتي بمعايير التقدم الصانع لمختلف أمجاد النهوض الأوربي. ونقف من خلالها وبواسطتها على كيفية من كيفيات وعي وتمثل الشيخ رفاعة لمشروع محمد علي الإصلاحي الهادف إلى بناء الدولة الوطنية في مصر، بوصفها الوسيلة المناسبة لتخطي مختلف مظاهر التأخر، التي تشكل السمة الأبرز في مصر وفي أغلب المجتمعات العربية.

تتضح ملامح إدراكه بل وعيه للفارق والفوارق بيننا وبين أوروبا المتقدمة في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، كما تتضخ في «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، حيث يبحث الطهطاوي لأول مرة في الفكر السياسي العربي بلغة العمل والإنتاج والمنافع العمومية، مستلهما مرجعية فكرية جديدة في النظر السياسي. نقصد بذلك المرجعية الليبرالية كما تبلورت في نصوص الفلسفة السياسية المركبة لأصول المعتقد السياسي الليبرالي، ابتداء من القرن السابع

عشر وإلى حدود بدايات القرن التاسع عشر، وهي النصوص التي تعرف على جوانب منها في رحلته إلى فرنسا، ضمن أول بعثة أرسلها محمد علي، وهو ينفذ برنامجه في الإصلاح القاضي بضرورة الانفتاح على مكاسب الحضارة المعاصرة.

أما نص «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» (1870م)، فإنه سيتجه مباشرة لترجمة الوعي الجديد في موضوع المرأة بالذات، حيث سيباشر الطهطاوي عملية التفكير في واقع المرأة المصرية والعربية بعيون استوعبت وهي تستخرج الإبريز من باريز، أنه لا مانع يمنعنا من الاستعانة بتجارب الآخرين من أجل بلوغ عتبة التمدن.

شكل الإنتاج الفكري للطهطاوي في مختلف تجلياته وجهاً من أوجه التعبير عن المشروع السياسي لدولة محمد علي، ولهذا عمل على ترجمة مدونات عديدة من القانون الوضعي. كما عمل على إعداد «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» ليشكل الكتاب المدرسي المقرر في عموم المدارس المصرية، بهدف التخلص من نمطية التعليم التقليدي ونصوصه التكرارية. وقد جمع وألف في هذا النص موضوعات ومحاور وقضايا غير معهودة في المصنفات التي كانت متداولة في الأزهر وفي بعض معاهد التعليم الديني العتيقة في مصر وفي كثير من معاهد التعليم الديني التقليدي المنتشرة في الحواضر العربية. كما تم تركيب المفاصل الكبرى لمشروع الطهطاوي في التمدن. وفي مختلف هذه الأوجه حرص كل الحرص على إبراز النموذج الحضاري الأوروبي بوصفه الأفق المحرك والمحفز لعملية التفكير في سبل ووسائل النهضة العربية، وذلك دون إغفال مبدأ المواءمة المطلوبة، وهو الأمر الذي يعني عدم إغفال مقومات الذات التي تعتبر هدف كل نهضة ممكنة.

لم يكن الطهطاوي متغرباً في كل ما أنتج، بل كان مدركاً أن زمن التغيير قادم، وأنه لا راد يمكن أن يعترض طريقه ووجهته. وفي هذا الإطار ينبغي إعداد العدة الفكرية المناسبة لمتطلبات التغيير. وقد تصور أن أول خطوة ينبغي اعتمادها في هذا الباب، تتمثل في ترجمة وعي الفارق إلى توجه إصلاحي لا يرى أي حرج في الاستعانة كما قلنا بالأوجه الصانعة للقوة في تجارب الآخرين. ولهذا السبب حرص على مجادلة أصحاب الآراء المحافظة، محاولاً إثبات أن مكاسب الآخرين

في مجالات المعرفة والتقدم وفي ظواهر المجتمع والسياسة، يمكن أن تشكل سنداً داعماً لمشاريعنا في الإصلاح، محاولاً الانفتاح الإيجابي على قيم جديدة وتاريخ جديد، ومركباً في الآن نفسه جملة من التصورات في موضوع التربية والتعليم بهدف النهوض بواقع المرأة العربية.

واجه الطهطاوي في مجمل مواقفه من المرأة سواء في «المرشد الأمين..» أو في «تخليص الإبريز» الأحكام المسبقة السائدة عن المرأة. واتسمت كتابته بطابعها السجالي، ولأنه يدافع في مشروعه النهضوي عن الإصلاح وعن التمدن، ضد كل الذين يرفضون التغيير، فإنه قد لجأ في موضوع المرأة إلى حصر مجموع التصورات المانعة لحصول التغيير في أحوالها، من قبيل رفض تعليم النساء القراءة والكتابة، والتصورات التي تلصق بالنساء مواصفات المكر والدهاء ونقص العقل، حيث لا تتجاوز وظيفة المرأة في نظر من يؤمن بما سبق حسب عبارة الطهطاوي «وظيفة الوعاء الذي يصون النسل».

وقد حاول الطهطاوي انطلاقاً من وعيه بمزايا التغير الاجتماعي الذي عاين ملامحه البارزة في فرنسا أثناء إقامته بها، أن يبني تصوراً يعبر عن موقف جديد في الثقافة العربية، موقف سياسي في العمق رغم تمظهره في قالب اجتماعي، ذلك أن الطهطاوي أعد نص «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين» بأمر سياسي، بهدف تعليم البنات والبنين قيم التحول المجتمعية الهادفة إلى تخطي التقاليد السائدة في المجتمع. «فقد سوى (الخديوي إسماعيل في اكتساب المعارف بين البنين والبنات، ولم يجعل العلم كالإرث «للذكر فيه مثل حظ الأنثيين»، فبهذا سوق المعارف المشتركة قد قامت .. وخصصن بمدارس كالصبيان (...) فبهذه الوسائل النفيسة صدر لي الأمر الشفاهي من ديوان المدارس بعمل كتاب في آداب التربية يصلح لتعليم البنين والبنات على السوية، (من تمهيد «نص المرشد الأمين..»)

يلح الطهطاوي في لحظات مواجهته للخطاب التقليدي السائد في موضوع تعليم المرأة على أهمية العلم في الحياة، أن امتلاك النساء لملكة القراءة والكتابة يؤهلهن لتحصيل الأخلاق المرتبطة بالمعرفة، والمطلوبة في مجال التربية وإعداد الناشئة، بل إن إدراكه لأهمية تعليم البنات جعله ينظر إلى الرافضين بوصفهم من حماة

تقاليد الجاهلية، وقد عمل بالحجج التاريخية على نقد تصوراتهم، كاشفاً أهمية التعليم في إضفاء مزايا الجمال المعنوية التي تمنح المرأة ذكاء يرفع من مكانتها داخل المجتمع.

لا يكتفي الطهطاوي بتعداد مزايا التعليم في حياة المرأة، بل إنه يذهب أبعد ذلك بروح تفتح أفق تطور واقع المرأة العربية على متغيرات غير مألوفة في النظام الاجتماعي والثقافي السائد في زمنه، زمن ما قبل انفتاح التاريخ العربي الحديث على أفق النهضة العربية.

يربط الطهطاوي التربية الجديدة في مدارس البنات المنشأة، والتي تقضي بتعليمهن المعارف والآداب التي تفتح أذهانهن على مجالات المعرفة وآفاقها، يربط هذا الأمر بموضوع العمل، ذلك أن التعليم في تصوره يتيح «للمرأة عند اقتضاء الحال أن تتعاطى من الأشغال والأعمال ما يتعاطاه الرجل (...) فالعمل يصون المرأة عما لا يليق .. وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء..» (المرشد الأمين.. ص 210).

لكن الطهطاوي لا يكتفي بالنظر إلى متغير التعليم في علاقته بالعمل، بل إنه يفتحه أيضاً على فضاء الزوجية، حيث سيساهم تعلم المرأة في بناء مؤسسة الأسرة على أسس مختلفة عن الأسس التي يقوم عليها في حال عدم تعلمها، وفي هذه النقطة بالذات نجد أنفسنا أمام تصورات جديدة عن مؤسسة الزواج. فقد أصبح التعليم معياراً من معايير التوافق الأسري، إضافة إلى نتائجه المُقلِّصة لدونية المرأة، سواء في النظر إلى ذاتها، أو في نظر الرجل إليها، حيث يتيح التعليم إمكانية الحوار المستند إلى قيم المعرفة.

تحضر في نصوص الطهطاوي المتعلقة بتعليم البنات أسئلة الاختلاط والحجاب، بحكم أنها من القضايا المعبرة عن جوانب من ملامح المجتمع العربي. وإذا كان الطهطاوي قد لجأ وهو يدافع عن تعليم وعمل المرأة إلى التاريخ وإلى بعض مقتضيات الشرع الإسلامي، محاولاً في سياق ذلك، المواءمة بين التاريخ الذاتي المتمثل في ثقل الموروث، وبين مكاسب الأزمنة المعاصرة في المعرفة

والحياة، وهي مكاسب لا غنى عنها في مشروع للإصلاح والنهوض. وإذا كان قد لجأ إلى هذه الآلية في لحظة بنائه للمعطيات الداعمة لاختياراته الإصلاحية، فقد عمل في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها على تأسيس ما يسمح بالاختلاط الذي لا يخل بقيم الحياء. مع حرصه الشديد على رفض كل ما أسهم ويسهم في حجب النساء عن الواقع، بحكم أن العمل يتطلب خروج المرأة إلى العمل، والأمر في نظره مشروط بالثقة المؤسسة على حسن التربية، حيث ينتج عن التربية الجيدة، القدرة على إعداد البنات بالصورة التي تؤهلهن لتمثل قيم العصر الجديد..

نكتشف في باب إصلاح أوضاع المرأة العربية أننا أمام سؤال الإصلاح الاجتماعي، وهذا السؤال لا ينفصل في المشروع الإصلاحي للطهطاوي عن مشروعه في التمدن الرامي كما قلنا ونؤكد إلى تجاوز واقع التأخر التاريخي العربي. وإذا كان برنامجه في الإصلاح السياسي ينفتح على مرجعية جديدة وواقع سياسي ما يفتأ في طور التشكل، ليتجه إلى بناء، ما يسمح بتجاوز قيود عصورنا الوسطى في العمل السياسي نظراً وممارسة، فإن نظره لقضايا المرأة لم ينفصل عن روح منزعه الإصلاحي العام.

إن مرتكزات نص «المرشد الأمين..» المبوب والمركب بهدف الإسهام في إعداد العدة التربوية المناسبة لتربية التغيير، يفتح سؤال واقع المرأة العربية على لغة جديدة، ومنطق في الدفاع والإقناع مسنودين بإرادة في الإصلاح السياسي والاجتماعي، أمامها من الكوابح والعوائق ما يستدعي بذل جهود عظيمة، للإسهام في إسناد الحركية التاريخية الناشئة، بفعل مقتضيات الأزمنة الحديثة، ومقتضيات وعي الفارق القائم بيننا وبين الآخرين، بين العالم العربي وأوروبا التي كانت تتهيأ في زمن الطهطاوي لفرض سيطرتها وقيمها على العالم.

لا تتجاوز نصوص الطهطاوي في هذا الموضوع مجموعة من الإشارات العامة، التي تفتح السؤال على جملة من المعطيات بلغة تعي حدودها وحدود الشرط التاريخي والسياسي الذي تتبلور في إطاره. لهذا السبب تشكل نصوص أغلب المصلحين الرواد في القرن التاسع عشر العلامات الكبرى الأولى في سجل بناء مرجعية جديدة في موضوع مقاربة أحوال المرأة وأحوالنا الاجتماعية بصورة عامة.

ولعل قيمة هذه التصورات التي قدمنا عينة منها ونحن نقف على آثار الطهطاوي تتمثل في نوعية البرنامج الذي رسمت، والدعوة التي أعلنت. يتعلق الأمر باستحضار متغير التربية والتعليم، للتمكن من الاقتراب من عالم المعرفة، حيث يشكل الرأسمال المعرفي وفوائض قيمته المتمثلة في ارتفاع منتوج الإدراك والتعقل والذكاء، خطوة أساسية في مجال مقاومة النظرة الدونية، والمراتب الاجتماعية الدنيا التي تترتب عنها داخل المجتمع.

أما النقاشات الأخرى التي اقتضاها مقام الدفاع عن التعلم بحكم صلتها بالموضوع، من قبيل موضوعات الاختلاط والحجاب والعمل، فقد كشفت حدود المسافة القائمة في خطاب مصلحي النهضة بين الأفق الذي يتجه متغير إعادة بناء التربية بالتعليم نحوه، وواقع حجب النساء وعزلهن عن المجتمع، لحصر مهامهن في العمل المنزلي المشدود إلى كثير من القيم المرتبة للأدوار والمراتب داخل المجتمع، بمنطق في المفاضلة والتمايز ، لم يعد مقبولاً ولا معقولاً في سياق التحولات التي بدأ يعرفها المجتمع العربي.

لا نمنح الطهطاوي - ونحن ندرجه كمثال في لحظة وعي الفارق - امتيازاً معيناً، فنحن نتصور أن إسهامه النظري يعبر عن جوانب معينة من روح الزمن الذي ينتمي إليه. ويتيح لنا معاينة تمظهرات هذه الروح في نصوص بعينها. لكن باقي المصلحين من معاصريه يلتقون معه في أغلب مفاصل تصوره لأهمية متغير التعليم في تعديل وتغيير النظرة النمطية الشائعة عن المرأة في المجتمع العربي. بل إن عنايته بمتغير التربية والتعليم ستظل عنواناً مناسباً لموضوع إصلاح أوضاع النساء في العالم العربي إلى حدود يومنا هذا، ذلك أن معدلات الأمية في وسط النساء في مجتمعنا ما تزال أعلى من معدلاتها وسط الرجال..

و يمكن أن نؤكد في هذا السياق، أن إشارات خير الدين التونسي في مقدمة «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» (1967م) المتعلقة بأهمية التربية والتعليم في المجتمع ودوره في التغير الذي حصل في أوروبا، وكذا مواقف أحمد فارس الشدياق وآرائه الاجتماعية التي تلتقي مع كثير من التوجهات النظرية الإصلاحية الحاضرة في الآداب التي ركبت نصوص الطهطاوي، وهي تدافع عن

الإصلاح والتمدن. صحيح أنه يمكننا أن نجد في نص «الساق على الساق..» جملة من الآراء ذات الطبيعة السيكولوجية الجريئة. إلا أن سقف النظر في الموضوع كما تبلور في المقالات التي نشر في جريدة «الجوائب» (1871م)، لا يتجاوز ممكنات التاريخ والمجتمع الذي أنتج في إطاره، حيث تبرز بعض صور التفاوت بين النصوص ما يدعم في نظرنا التكامل في الرؤية أكثر مما يعزز التباعد والاختلاف. فقد رأي الشدياق أنه لا نهضة للشرق إلا بنهضة المرأة، ولا نهضة للمرأة إلا بالتعليم، حيث يرتفع بحصوله شأن المرأة في النظر إلى ذاتها أولاً، ويرتفع أيضاً نتيجة ذلك بتغير نظرة المجتمع إليها. أما في موضوع العمل فقد دعا الشدياق مثله في ذلك مثل كل من الطهطاوي وخير الدين إلى لزوم التعلم من مكاسب وخبرات التجربة التاريخية الحاصلة في أوروبا.

ثانياً: لحظة وعي التحول والتغير

استحضرنا في اللحظة الأولى من تحقيبنا معطيات نصية محددة على سبيل التمثيل، بهدف أن تساعدنا في عملية بناء إشكالات الوضع النسائي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وتوقفنا أمام مجمل ما أنتج من معطيات نصية، بهدف تركيب كيفية نظرها لمشروع تحرير الظواهر الاجتماعية من أسر العادات وقيود التقاليد، التي تتحول مع الزمن إلى عناصر كابحة لعمليات التغير الاجتماعي.

وقد منحنا نصوص الطهطاوي امتياز وعي الفارق، حيث أدرك الشيخ مطلب التغير المعتمد على معاينة أحوال الذات في مرآة أحوال الآخرين، ممن زارهم في ديارهم في رحلته إلى باريز. ولم نكتف بهذا بل إننا أشرنا إلى أهمية استحضاره وعنايته بمتغير التربية والتعليم بوصفه العامل المساعد في موضوع النهوض بأحوال المرأة العربية. وقد حرص الشيخ وهو يفكر في المتغير المذكور على الاستعانة بالأصول التي تشكل عنوان الاستمرارية التاريخية، القادرة على منح الذات إمكانية تدارك تأخرها وبلوغ مرمى النهضة الذي تتطلع إليه.

ومن المؤكد أن محمولات هذه اللحظة النظرية والتاريخية قد أسهمت في تركيب لبنة أولى من لبنات مشروع متواصل في الإصلاح التاريخي الشامل في المجتمعات العربية. وهو ما يعني أن معطيات كل لحظة في تحقيبنا لا يمكن ربطها

بزمن مغلق ومحدد، رغم أهمية هذه العملية في التنظيم المنهجي الواضح. إن موانع عديدة تجعلنا نتجنب الإغلاق الزمني، لأننا كما قلنا ونؤكد لا نقبل مبدأ التاريخ الخطي الصاعد، في مجال النظر إلى قضايا المجتمع والإنسان والتاريخ، ولأن شواهد التاريخ تكشف الاختراقات والتراجعات والممانعات، كما تكشف كثيراً من صور التفاوت التي تحصل بين التصورات والوقائع في التاريخ.

تنتقل في اللحظة الثانية لحظة وعي التحول والتغير لتقديم كيفيات تطور الفكر العربي في معالجة قضايا المرأة في مطالع القرن العشرين، حيث تبلور خطاب مباشر في موضوع المرأة وإشكالات تحريرها. وقد غطى هذا الخطاب ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن محاولاً الإمساك بقضايا المرأة العربية، ومستهدفاً بلوغ ما يمكن من تحقيق التحرر والمساواة داخل المجتمع.

تستوعب نصوص أغلب المسهمين في إنشاء نصوص هذه الحقبة محتوى مدركات الفارق التي تبلورت في أعمال الطهطاوي، وتدعو إلى المماثلة دون حرج. لم يتردد قاسم أمين (1863-1908م) كما لم يتردد الطاهر الحداد (1899-1935م) في الدفاع عن مبدأ الاستفادة من تجارب التاريخ والمجتمع الأوروبي في هذا الباب، مع نكران وجود أي تناف بين مبادىء الشريعة وقيم الحياة الجديدة الناشئة في المجتمعات المعاصرة، وذلك رغم الطابع المحافظ لبعض التأويلات الرافضة لمكاسب ومنجزات هذه المجتمعات.

وكما قمنا في اللحظة الأولى بإعادة بناء بعض آثار رواد الإصلاح في فكر القرن التاسع عشر، سننتجه في موضوع وعي التغيير في اللحظة الثانية لتقديم بعض النصوص التي نعتبر أن قدرتها على التمثيل تسعفنا بإدراك جيد لمستوى التطور الذي عرفه الفكر العربي، وهو يركب تصوراته ومواقفه من قضايا المرأة في مجتمعنا المعاصر.

تقدم نصوص قاسم أمين (1865- 1908م) في هذه اللحظة العناصر الأساس في باب رصد عناصر التحول في إدراك النخب العربية لطبيعة الوضع النسائي في المجتمع العربي، ولنوعية الأسئلة الاجتماعية المواكبة لمختلف مظاهر التغير التي حصلت بدرجات متفاوتة في مختلف البلدان العربية، وذلك رغم مظاهر الهيمنة

الاستعمارية التي كانت تشكل السمة الأبرز في واقع حال أغلب هذه المجتمعات. وهي تمتلك أهمية خاصة بحكم الحماسة التي تمتعت بها في أذهان أساتذته ومجايليه من رواد النهضة والإصلاح، خلال الربع الأول من القرن العشرين داخل مصر وفي مختلف البلدان العربية، حيث كانت أصداء نصوص قاسم أمين، وأصداء المعارك التي فتحت قد غطت الآفاق، وحاورتها النخب المتعلمة في كثير من البلدان العربية.

تمتعت نصوص قاسم أمين بتزكية من الشيخ محمد عبده (1849-1905م)، كما تمتعت بتزكية ثانية من معلم الأجيال لطفي السيد (1882-1963م). كما تعززت بالاختيارات السياسية والفكرية لكل من فرح انطون (1847-1922م) وسلامة موسى (1887-1958م). ومارست تأثيراً قوياً في نصوص الجيل الثاني من رواد الإصلاح الذين تابعوا مشروع قاسم أمين في النظر إلى إشكالات المجتمع العربي في مختلف أبعادها.

وقد وجد مشروعه في «تحرير المرأة» (1899م) أصداءه المتناقضة في فضاءات المجتمع العربي مغرباً ومشرقاً.. وهو الأمر الذي منح نصوصه صفة النصوص المدافعة بوضوح وجرأة عن مشروع في النظر الاجتماعي المتحرر، مشروع غذته إشكالات ومرجعيات وأحداث تاريخية، وهو ما منحه أبعاداً تجاوزت النصوص لتملأ الحركية العامة للمجتمع بدعوات النهوض بتحرير بالمرأة العربية.

نحن لا نشير هنا فقط إلى النصوص التي دافعت عن مشروع قاسم أمين، بل نشير أيضاً إلى النصوص التي انتقدته ورفضت مشروعه. ففي هذه الجدلية المركبة نعثر على عناصر قوةِ وجرأةِ ما أنتج قاسم أمين من أفكار، في موضوع إصلاح أوضاع المرأة العربية.

يشخص الأثر النصي لقاسم أمين أحوال المرأة المصرية والعربية بحكم صلات الوصل والترابط القائمة في الفضاء العربي، رغم شساعة المجال الجغرافي، وذلك بحكم القيم الجماعية الرابطة، والبنيات التاريخية المؤسسة للمشترك بين البنيات والقيم، ومختلف الوسائط التي تعبر عنها. وتشكل مسألة إبراز مظاهر دونية المرأة في قلب ما سبق البؤرة الناظمة لعمليةٍ في التشخيص

العياني المباشر.

أما علامات الدونية كما تبلورت في نصوصه فيمكن تعيينها فيما يلي :-

عدم الخروج من البيت، بدون عمل، الانفصال في الأكل، المراقبة، الطلاق، المرأة ليست محلاً للثقة، بدون موقع قدم مجال المنافع العمومية ومؤسسات الشأن العام، بدون مقام في الاعتقاد الديني، بدون ذوق، وبدون فضيلة وطنية..

يحضر التشخيص المذكور في نصوصه بطريقة نقدية وبمنحى إصلاحي دعوي. وسرد الأوضاع يوصف ببلاغة توحي بكثير من سلبيات هذا الذي يرسخ دونية المرأة. وما هو أهم من كل ما سبق هو الجدلية التي ينظر من خلالها إلى دور المظاهر المذكورة في إعادة ترسيخ الدونية المشخصة آنفاً، بهدف البحث في سبل نفيها وتجاوزها.

لكل ما سبق يركب قاسم أمين برنامجه في الإصلاح، فيكتب «تحرير المرأة» (1899م) «والمرأة الجديدة» (1900م) مستنداً إلى مرجعيات تتداخل فيها الروح الإصلاحية الجديدة في فكر النهضة العربية، مع مرجعيات الفكر الاجتماعي الجديد في أوروبا، وبعض مقدمات الفلسفة الوضعية، حيث نكتشف أن الخلفية النظرية الناظمة لمشروعه تتأسس اعتماداً على المرجعيات والمبادئ الفكرية التي واكب ظهورها ميلاد المجتمع الصناعي، وما نتج عنه من تحولات في الهيئة الاجتماعية وفي النظرة العامة إلى المجتمع والتاريخ.

تميزت نصوص قاسم أمين بوضوحها ومنهجيتها الجديدة في مقاربة قضايا المجتمع العربي، وهذه السمات لم تميز نصوصه وحدها، بل كانت عنواناً للغةٍ إصلاحية جديدة ناشئة في الفكر العربي المعاصر.. نتبين ملامح هذه اللغةٍ في نصوص فرح أنطون المنشورة في مجلة «الجامعة»، كما نتبينها في نصوص لطفي السيد في «الجريدة»، ونجدها في نصوص رواد الفكر العربي طيلة العقود الأربعة الأولى من القرن العشرين. ونقصد بذلك علي عبد الرازق وطه حسين وسلامة موسى وغيرهم.. حيث سيبني هذا الجيل مشاريع في الإصلاح تهدف إلى تجاوز تركة التأخر التاريخي العربي، المقيدة للإبداع والمعطلة لأسباب النهضة والتقدم.

يبحث قاسم أمين قضايا المرأة العربية اعتماداً على جملة من المقدمات العاكسة لتصوره للمجتمع وللتاريخ، منطلقاً من مقدمة كبرى ترى أن مسائل المجتمع في مختلف الصور التي تتخذ تخضع لقوانين محددة يمكن حصرها. وفي هذا السياق اعتبر أن حل إشكالات المجتمع المصري العربي على سبيل المثال تجد أسسها في حل مشاكل نظام العائلة، ولأن المرأة هي الأساس الأول في عملية بناء العائلة، فإنه ينبغي أن يشكل موضوعها المدخل المناسب لتجاوز إشكالات الوضع الاجتماعي في مختلف أبعاده.

لكن كيف نفسر دونية المرأة العربية في واقعنا الاجتماعي؟ إن السبب في نظره يعود إلى قيود التقاليد وحدها، التي تصبح مضاعفة عندما يتم الخلط بينها وبين بعض قواعد الشريعة. لهذا تتجه نصوص «المرأة الجديدة» لمناهضة قيود العادات المعرقلة للتغير في الحياة الاجتماعية. ولأن قاسم أمين وضع نصب عينيه مطلب ترقية المرأة العربية داخل نظام التراتب الاجتماعي في مصر وفي العالم العربي، فقد حاول إسناد مشروعه بمقدمات فلسفية محددة، أهمها اعتقاده في حتمية التغير والتغيير، وايمانه في الوقت نفسه بالتدرج، لكن دون تخل عن روح المطلب ودون إبطاء، ذلك أن عجلة التاريخ تدور، والرغبة في الرقي بحال الأمة تستدعي الإسراع في بلورة ما يساعد على الارتقاء بالمرأة أولاً وقبل كل شيء.

لا يتردد قاسم أمين في نقد حجب المرأة عن الحياة العامة وعزلها، ومنعها من اكتساب المعرفة والمشاركة في قضايا الشأن العام. إلا أن هذا الموقف تطلب منه العمل في جبهتين اثنتين، جبهة نقد العادات والتقاليد وأساليب المعاملة السائدة في موضوع علاقة المرأة بالرجل داخل الأسرة والمجتمع، وجبهة مساجلة ونقد الفقهاء المشتغلين بقضايا الشريعة، من أجل إقناعهم بمبدأ مراعاة حاجات المجتمع في موضوع المرأة وقضاياها.

يتوخى قاسم أمين في مجمل جزئيات مشروعه الإصلاحي تحرير المرأة، وإعادة تأهيلها لمواجهة التحولات الجديدة في المجتمع عن طريق التربية والتعليم، لتتمكن من الإندماج الفاعل والمنتج في دوائر ودواليب المجتمع. وهذا الحال هو واقع المرأة الجديدة في أوروبا التي درس فيها، واطلع على طرق تدبيرها لمختلف

العلاقات القائمة بين أفرادها. وهو الأمر نفسه الذي شكل مدخل الطهطاوي للتفكير في الإصلاح وعملنا على توضيحه ضمن ما أطلقنا عليه متغير وعي الفارق.

إن وعي الفارق يحضر في نظرة الطهطاوي كما يحضر بصورة أجلى في نصوص قاسم أمين، وهو يبلغ مرتبة اتهام هذا الأخير من طرف خصومه بالانحياز لقيم دخيلة ومفسدة «للفطرة» السائدة في مجتمعاتنا. فقد اعتبر قاسم أمين في نظر بعضهم «ممن تخطفت زخارف التمدن الأوروبي بصائرهم» . وهذا الادعاء ظل تهمة جاهزة يطلقها الرافضون لقيم التغيير على كل الذين يدافعون عن مبدأ لزوم التغير ومجاراة متطلبات الأزمنة الحديثة في الفكر وفي الحياة..

دعا قاسم أمين أيضاً إلى تحرير المرأة من التقاليد وذلك بإلغاء الحجاب، كما دعا إلى مساواة المرأة بالرجل في مسألة الحقوق الدستورية والمدنية.. وفي هذا البرنامج الإصلاحي من العناصر ما يبرز أننا أمام تحول مفصلي في النظر إلى قضايا المرأة العربية، تحول يرسم ملامح نقد قوية تضعنا على عتبة آفاق جديدة في النظر إلى واقع المرأة، حتى عندما لا تتوفر سبل دفع بنود البرنامج المذكور نحو الإنجاز. ونحن نعرف اليوم أن دعوته إلى تقييد حق الرجل في الطلاق، وضمان حق المرأة في العمل المشروط بالتدارك المنصوص عليه بجملة (عند الحاجة إليه)، نقول: إن هذه المطالب المسطرة في نصوص قاسم أمين وقد حررت قبل ما يزيد عن مائة سنة، ما تزال تطرح بصيغ متعددة في واقعنا الراهن، مما يكشف صلابة القضايا الموصولة بواقع المرأة في مجتمعنا، حيث تظل الممانعة التاريخية عنواناً كاشفاً عن عمق المعارك التي ما تزال مطلوبة، من أجل كسر قيود التأويلات التي منحت التراتب صلابة نظرية معززة للصلابة التي اكتسبتها في المجتمع.

اقترب قاسم أمين كما قلنا من موضوع تحرير المرأة بمقدمات فلسفية وأدوات ومفاهيم وضعية، وهو الأمر الذي منح خطابه تماسكاً نفتقده في كثير من الخطابات الإصلاحية. فقد استخدم مفاهيم الجهة الاجتماعية، والوظيفة الاجتماعية، كما تحدث عن العمل كقوة منتجة للثروة الطبيعية والعقلية. واستند في كثير من مواقفه وخلاصاته في موضوع المرأة والأسرة إلى إحصائيات الطلاق، وقد عرضها في جدول خاص. ولم يكتف بهذا، بل أصدر في نصوصه كثيراً من الأحكام المبنية

إما على حدوس نظرية قوية، أو على بيانات ومعطيات محددة من قبيل الإشارة إلى أن ضياع حقوق المرأة سببه عدم العمل، وتفسيره للحيف الذي لحق النساء بإهمال تربية البنات، وإبرازه لدور التعليم في تحقيق التنوير وتحصيل العمل. أما دفاعه القوي عن أهمية خروج المرأة من البيت، فقد كشف عن إيمانه العميق بالعمل والإنتاج في بلوغ منزلة المساواة داخل المجتمع.

كشفنا في الفقرات السابقة جوانب من التصور الذي تبلور في مشروع قاسم أمين ووضعناها تحت عنوان وعي التحول والتغير، ذلك أن روح منطلقات وتشخيصات ومرامي قاسم أمين في معالجته لقضايا المرأة، تحدد في روحها العميقة وعيه الحاد بلزوم التغيير وبضرورته، من أجل إصلاح أوضاع المرأة العربية. إلا أن ما يعزز هذه اللحظة ويمنحها حضورها الرمزي الفاعل في بنيات وتلافيف الفكر والمجتمع العربي، هو الجبهة الواسعة التي فتحت في قلب جدران المجتمع العربي السميكة والصلبة. وسنتجه الآن لكشف بعض جوانب هذه الجبهة في تطور فضاء الفكر العربي، فقد لاقت الدعوة التحررية لقاسم أمين كما قلنا أصداء متقاطعة ومتناقضة، وهو الأمر الذي ولدّ جدلاً حيّاً أسهم في تطوير أدوات ومفاهيم الفكر العربي. ومن بين مظاهر ما حصل نسجل عناية فرح أنطون في العدد الأول من موسوعة «الجامعة» بنص «المرأة الجديدة»، حيث قدم محتوى الكتاب، وحاول إبراز تبعات تخلف المرأة العربية على الرجل وعلى الهيئة الاجتماعية كلها.

أما لطفي السيد وسلامة موسى فقد أبرزا أهمية دفاع قاسم أمين عن حق المرأة في الإنسانية، وحقها في الحرية الشخصية، وفي الاحترام، الذي يمنح آدميتها المكانة اللائقة بها كشريك في الحياة والعمل والمصير... ولعل الحق في الإنسانية والحق في الحرية الشخصية يندرجان ضمن رؤية فلسفية موصولة بمباديء عصر الأنوار.

وإذا كان رواد المشروع الإصلاحي النهضوي في مطالع القرن العشرين، قد ثمنوا بكثير من الايجابية مشروع قاسم أمين، وقرؤوا في منحاه الوضعي ومرجعيته المستندة إلى قيم الثقافة الحداثية، ونقده للمنزع الفقهي المحافظ في التعامل مع قيم الشريعة الإسلامية، فإن الأجنحة المحافظة في الثقافة العربية قد نظرت إلى

جهود قاسم أمين في موضوع تحرير المرأة من زاوية أخرى مركزة على ما اعتبرته قيماً هدامة ومتفسخة، وهو ما لا تبدو لنا ملامحه فيما ترك من أعمال، حيث ظل حريصاً على مبدأ التدرج في مقاربة قضايا المرأة، قدر حرصه على لزوم تغيير أوضاعها، بما يسمح بالتكيف الإيجابي مع متطلبات الأزمنة الحديثة.

إن منهجية محمد عبده فيما أصدر من فتاوى تدعو إلى المواءمة بين قيم الإسلام وقيم المعاصرة تظل حاضرة بكثير من القوة في مقاربة قاسم أمين لإشكالية تحرر المرأة. والذين اعتبروه من دعاة السفور والفجور قرؤوا نصوصه انطلاقاً من أحكام قبلية وتصورات لا تنظر إلى الموضوع من زاوية التفكير في سبل التغيير التي أصبحت مطلباً ملحاً في زمن لم تعد الهيئة الاجتماعية تجد فيه ما يمكنها من الاستمرار بالكيفية التي كانت عليها في أزمنة خلت. لهذا حمل مشروعه في التحرر دعوة إلى الإجتهاد والتجديد والإبداع، أي دعوة إلى إيجاد صيغ من المواءمة بين أسئلة العصر ومقتضيات تطوير منظومات التأويل القيمية والدينية، حتى لا تزداد المسافة اتساعاً بين تاريخ جديد، ومجتمع جديد، وقيم لم تعد ملائمة لما استجد في الواقع من متغيرات.

وسنجد خطاباً مماثلاً لخطاب قاسم أمين بعد ثلاثة عقود من الزمـــن، حيث كتب الطاهر الحداد (1899-1935م) في تونس نص «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (1930م)، مدافعاً عن روح خيارات الإصلاح التي بلور قاسم أمين، مع محاولة في تقديم معطيات جديدة في باب تركيب الحجج الداعمة لمشروع إصلاح أوضاع المرأة التونسية والعربية.

وقد ألح الطاهر الحداد بحسه الاجتماعي التاريخي على مبدأ مرونة الشريعة الإسلامية ومبدأ المصالح المرسلة، بهدف إعادة تأويل الأحكام المتعلقة بالشهادة والميرات والقوامة، وهو ما يندرج في قلب الجدل الفقهي في موضوع المرأة.

هل نستطيع القول بعد العرض السابق أن قاسم أمين لم يتجاوز الحدود التي رسم مشروع الطهطاوي في «المرشد الأمين..»؟ يمكن إثبات ذلك، لكن تصنيفنا لأعمال قاسم أمين ضمن الخانة الثانية في التحقيب يدل على أننا ننظر إليه باعتبار

أن نظرته الإصلاحية تمتلك من السمات ما يؤهلها لتكون عنواناً لمرحلة جديدة، تتجاوز الحقبة الأولى.إن لحظة وعي الفارق في تصورنا لا تتجاوز عتبة الإرهاص العام، وهي عتبة لم تستطع التخلص لا من اللغة التقليدية ولا من المأثور الوسيطي الذي مارس حضوراً قوياً في النص، أما «تحرير المرأة» فقد عين ملامح متغير التغيير ومتغير التعليم ومتغير الأسرة والزواج بمنطق آخر في التحليل، وبلغة لم يمكن بإمكان الطهطاوي أن ينشئها لأسباب ليس هنا مجال تحليلها.. ولهذا السبب نمنح قاسم أمين امتياز الدفاع عن لزوم وحتمية التغيير، وامتياز تعميم الدعاوى الإصلاحية العامة المتبلورة في خطاب الطهطاوي.

ثالثاً: لحظة وعي المأسسة، نحو ثقافة إجرائية

لم يطور الفكر العربي تصوراته وأطروحاته في مجال القضايا الاجتماعية المتعلقة بأوضاع المرأة العربية، ورغم الجدل الذي بلورته أعمال قاسم أمين في مطلع القرن العشرين، وما ترتب عنه من نتائج في مجال نشوء بعض الجمعيات التي تعنى بقضايا النساء في مجتمعنا، فإن الموضوع انحصر داخل مجال محدود، وظل يندرج في أفق أحاديث النخب ذات التوجه السياسي الحداثي واليساري، دون أن يترتب على ذلك أي تراكم نظري أو تاريخي يمكّن من تحقيق قفزة نوعية في المعالجة، أو في مجال الفعل التاريخي المساعد على تخطي الموانع والحواجز، التي تحول دون تعميم الوعي بقضايا دونية المرأة في المجتمعات العربية.

وما يبرز بوضوح ما نحن الآن بصدد الإشارة إليه من فقر في أدبيات التحرر النسائي، الطابع التكراري الذي اتخذته المقالة الداعمة لقيم التحرر والمساواة بين الجنسين، وصيغ الأقنعة التي ظل يتمتع بها الخطاب المهادن والخطاب المراوغ لإشكالات التفاوت الاجتماعي القائمة بين الرجال والنساء في العالم العربي.

يمكننا أن نتحدث عن حركية متدرجة وبطيئة في مجال تلبية بعض المطالب النسائية وخاصة في باب القوانين المنظمة للأسرة، والقوانين التي تتيح للنساء المشاركة في الحياة السياسية. إلا أن هذه الحركية لا تعادل درجة الضغط الموجهة ضد النساء في كثير من أبواب الحياة داخل المجتمع.. صحيح أننا نجد في مختلف المجتمعات العربية طلائع نموذجية من النساء الفاعلات في حقل

العمل الجمعوي المدني، والعمل السياسي الهادفين إلى تمكين النساء من الوسائل التي تساعدهن على التقليص من حدة الأوضاع المزرية التي تتخبط فيها شرائح هائلة من النساء داخل مختلف البلدان العربية. إلا أن منجزات هؤلاء لا تكافئ بدورها حدة الضغوط والإكراهات التي تمارس عمليات خنق متواصلة لكل التحركات الهادفة إلى منح النساء إمكانية تطوير مجال مشاركتهن في فضاءات الشأن العام، ومجالات الإبداع والإنتاج على وجه العموم. وكل هذا يؤشر على بطء الحركية الاجتماعية المساعدة على تقليص مساحة التفاوت الاجتماعي المكرَّسة بوسائل متعددة داخل نوعية الأنظمة السياسية ووسط النخب التي تشرف على مجال إنتاج الثقافة والإعلام داخل المجتمعات العربية.

إن التشخيص الذي حددنا في الفقرات السابقة يعني أن معركة تحرير المرأة في فكرنا وفي واقعنا، ما تزال تستدعي بذل جهود مضاعفة، للتمكن من تفتيت سقف الأفكار والمواقف التي ما فتئت تحكم وجدان وخيال وعقل الأفراد والجماعات داخل أغلب البلدان العربية.. وفي هذا السياق نحن نفترض أن التحول الذي طرأ على موضوع مقاربة إشكالات المرأة العربية في العقود الثلاثة من القرن الماضي، ساعد وما فتىء يساعد في عمليات مقاومة مختف صور النظر الدوني للمرأة في واقعنا.

أطلقنا علي الفعل المتحرر في الأفكار والممارسات والمواقف التي نشأت داخل فضاء هذه الحقبة التي نعيش اليوم جوانب مهمة من أطوارها اسم وعي المأسسة، بحكم البعد المؤسسي الذي يشكل في نظرنا سمتها الأساس. وسنحاول تعيين القسمات العامة للإنتاج المتبلور في فضاء هذه اللحظة قصد معاينة التحول الذي طرأ على المكاسب النظرية والعملية المتبلورة في إطارها.

لنسجل أولاً أن لهذه اللحظة جملة من الأطر التاريخية والنصية المسهمة في تدشين مسارها، وهي أطر ومحددات ما تزال تلونها بآفاق في النظر وإجراءات في العمل مضبوطة ومحددة ضمن مرجعيات ومنهجيات ذات طابع كوني معمم ومتعولم.

لقد بدأ العمل وفق الروح الموجهة لهذه اللحظة انطلاقاً من إدراك الفاعلين أن

فعالية الخطاب النظري الإصلاحي الذي ظل سمة حاضرة في الفكر السياسي والاجتماعي العربي طيلة النصف الأول من القرن العشرين، لم يولد النتائج القادرة على محاصرة التقاليد والأفكار المحافظة في النظر إلى قضايا المرأة، وإشكالات النهوض بواقعها داخل المجتمع العربي. ولمواجهة هذا القصور عملت كثير من الحكومات العربية منذ سبعينيات القرن الماضي على إدخال متغير النساء في خطط وبرامج التنمية، وذلك في إطار تصور جديد للتنمية لا يكتفي بالعناية بالنمو الاقتصادي بل يبحث أيضاً وبصورة أولية في دور النمو الاقتصادي، في تعزيز دوائر التنمية البشرية، ثم التنمية الإنسانية الشاملة. وفي هذا السياق بدأ النظر إلى النوع الإنساني كهدف مركزي في عمليات التنمية الاقتصادية.

ويمكن أن نشير هنا أيضاً إلى الدور الذي لعبته الأمم المتحدة بإعلانها سنة 1975 سنة عالمية للمرأة (مؤتمر المكسيك) ، ثم إعلانها عقد (1975 - 1985م) كفضاء زمني متواصل، للعناية بقضايا المرأة في العالم. وقد انتهى العقد الأول بعقد مؤتمر تقويمي في نيروبي سنة 1985م، تم فيه تركيب تقرير في موضوع عوائق تحرر النساء في العالم وفي العالم الثالث على وجه الخصوص، وقد اعتبر التقرير المذكور أن العوائق التي ترسخ استمرار دونية النساء في العالم العربي تتمثل فيمايلي:

1- انعدام الإرادة السياسية .

2- انعدام الموارد المالية .

3- هيمنة البنيات الاجتماعية والثقافية المعززة لآليات ضبط وتنظم التراتب الإجتماعي بين الرجل و المرأة.

يمكننا أن نتحدث في لحظة وعي المأسسة عن التدويل الذي لحق قضايا النساء، حيث توالت المؤتمرات الدولية والمحلية، بهدف محاصرة الأوضاع المتدينة للنساء في العالم، ومحاولة إنتاج خطاب مطلبي متوافق بشأنه مع مراعاة الفوارق القائمة بين أوضاع النساء في بلدان العالم.

يمكننا أن نتحدث في هذه اللحظة عن التطور الحاصل في مستوى المقاربة، حيث انتقلت من مستوى المعالجة الاجتماعية المتعلقة بجنس معين، إلى مستوى

المقاربة المرتبة في سياق التفكير في التنمية الإنسانية .

ينبغي ألا تفوتنا هنا الإشارة إلى دور منظمات المجتمع المدني القطرية والقومية في عقد مجموعة من المنتديات والمؤتمرات بهدف تطوير نوعية، التفكير السائدة في الموضوعات المرتبطة بقضايا المرأة في عالمنا.

وهناك أمر آخر أسهم بدور مركزي في رسم معالم المرجعية النظرية والمعرفية المرتبة لأبعاد المأسسة التي اعتبرنا أنها السمة الأساس في هذه اللحظة، يتعلق الأمر باستناد المكون المعرفي في هذه اللحظة إلى المكاسب النظرية الكبرى للعلوم الإنسانية، حيث ساهمت المرجعية الوضعية ذات الطابع الاختباري في تشخيص الظواهر وبناء المؤشرات والمعطيات، وكذا إبراز البيانات المحددة لمراحل تشكلها وتطورها.

وفي هذا السياق يمكننا أن نتحدث عن دور العلوم الاقتصادية والاجتماعية، ودور علم الإناسة، تم علم النفس والتحليل النفسي، ومفاهيم الثورة الجنسية وتطور الوعي بقضايا الحياة الجنسية، في إغناء التصورات والمواقف التي تتصارع في مجال النظر لقضايا المجتمع والمرأة، وهو الأمر الذي أسهم في محاصرة الحضور الذي تتمتع به المعارف التقليدية، التي ظل سجلها المعرفي ومرجعيتها النظرية مهيمنة على التصورات والمواقف في هذا المجال. وقد لاحظنا في موضوعات وقضايا اللحظة الأولي والثانية درجات حضور الفقه والتشريع والعادات في توجيه الرأي العام في قضايا النهوض بواقع المرأة العربية. كما تبينا نوعية الجهد الذي بذله أعلام النهضة العربية في تحقيق ما يسهل المواءمة بين الموروث التقليدي وبين مكاسب التحول والتغيير التي أصبحت تشكل الخلفية المؤطرة لواقع المرأة العربية في عالم متغير..

وقد نتج عن كثافة حضور المفردات والمفاهيم الموصولة بنتائج العلوم الإنسانية، تركيب وإبداع مفاهيم جديدة في العناية بوضع النساء في العالم، مفاهيم تعمقت بفضل جهود الحركات النسائية التي اتجهت للعناية كما قلنا بسؤال وضع المرأة ضمن أكثر من أفق وأكثر من زاوية من زوايا الفعل والعمل، مستفيدة في

ذلك من مكاسب العلوم الإنسانية، التي أبرزت بدورها أهمية التاريخ والثقافة في تركيب الطبائع والمراتب داخل المجتمع.

وهناك مفردات عديدة تحولت بفعل التوظيف والتعميم إلى مفاتيح مساعدة في الإحاطة بقضايا المرأة في عالمنا، وأصبحت تحيل بفعل تواترها إلى سجل نظري جديد، منفصل عن السجل النهضوي الذي بلوره رواد الإصلاح في فكرنا المعاصر، منذ منتصف القرن التاسع عشر وإلى حدود النصف الأول من القرن العشرين. نحن نشير هنا بالذات إلى المفاهيم الجديدة التي أصبحت تستعمل كوسائل للتفكير في واقع المرأة العربية، من قبيل المساواة والعدالة والمشاركة والتمكين والتنمية الإنسانية، وهي مفاهيم تتقاطع في إطارها تصورات جديدة في ظواهر الشأن الاجتماعي والسياسي والشأن التنموي، وفي موضوعات إصلاح نظام التراتب القائم داخل المجتمعات العربية.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن لفظ المأسسة يتخذ بدوره دلالة موصولة بالأدبيات التي أصبحت في صورة مفاهيم مفاتيح في الخطاب النسائي المعاصر. إنه يشير إلى فعل التنظيم ووظيفته، ويرسم فضاء الحركة الرامية إلى تحقيق فعل تاريخي محدد.

أسهمت المفاهيم الجديدة والآليات المنهجية المستمدة من حقول العلوم الإنسانية في تطوير سؤال المرأة وفي بحث أسئلة تجاوز وضعها الراهن. وهو الأمر الذي حقق في مستوى الخطاب وفي مستوى التصورات معطيات جديدة مكنت الفكر العربي من محاصرة أقوى لسجلات التقليد المعرفية في الفقه وفي المأثور التراثي، الذي ظل حاضراً بصور متعددة في نصوص النهضويين العرب، حيث تمتلىء نصوصهم في لحظات ردهم على دعاة التقليد بما يمكن إدراجه ضمن حرب التأويلات، دون أن يحصل أي تقدم يذكر في مستوى الخطاب، بحكم أن الاستدراج الذي يحصل بنقل الجدل من التاريخ والمجتمع إلى الفقه، يقلص من إمكانية التقدم في الجدل وفي المجاوزة، يحصل هذا بجانب كثير من التحولات الفعلية التي لا يستطيع أحد إنكارها في مستوى الواقع.

إن المعالجة التي فرضها خبراء المنتظم الدولي في إطار التنظيمات والمؤسسات التي تدور في فلكه، وتشتغل بغاية التقليص من دونية المرأة، أصبحت تمنح الأولوية للمعالجة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، تمنحها الأولوية في النظر إلى واقع النساء داخل مجتمعات تعاني من التخلف الاقتصادي، كما تعاني من فشل مشاريع التنمية، وهو ما يستدعي مواجهة إشكالات الوضع الاجتماعي وفي إطارها إشكالات الوضع النسائي.

وقد ترتب على هذه المعالجات الجديدة في أدبيات المؤسسات الدولية والمنظمات الاجتماعية غير الحكومية، محاولات في تشخيص واقع النساء، بهدف النظر في كيفيات تجاوز عطالتهن، وذلك انطلاقاً من الاقتناع بمقدمات مواكبة للوعي الذي أصبح في هذه اللحظة كما قلنا وعياً مؤسسياً، وعياً أسهم ويسهم عصر الإنترنيت في إنشاء شبكات فاعلة فيه، شبكات من التنظيمات الهادفة إلى توسيع دوائر ومساحات الفعل الرامي إلى زحزحة القيم التي تمنح الأفكار والمواقف صلابة تحول دون كسرها بسهولة.

ومن أبرز المقدمات النظرية التي تحيل بدورها إلى مرجعيات لم تكن حاضرة بالصورة نفسها في أدبيات الإصلاح النهضوي، نذكر المقدمة التي ترى أن أسباب عطالة النساء وقصورهن تعتبر تاريخية واجتماعية وثقافية، حيث يصبح من الصعب تفسير واقع دونية النساء بعامل واحد، فإذا كانت العطالة شاملة فإن أسبابها تكون بالضرورة مركبة ومتعددة، وبناء عليه ينبغي تنويع المداخل من أجل التمكن من النجاح في مواجهتها.

يتطلب تجاوز أوضاع المرأة في خطابات لحظة المأسسة مباشرة إنجاز تغيرات في مختلف الهياكل المؤسسة للمجتمع، لضمان مشاركة المرأة وضمان مواجهة التصورات والإحكام السائدة عنها.

وهناك مقدمة ثالثة لا تعترض على الاختلاف الجنسي بين الرجل والمرأة، لكنها لا تراه مبرراً للتميز الجنسي. وفي هذا الإطار تم إنشاء مفهوم النوع الإنساني، وأنجزت انطلاقاً منه محاولات عديدة لتفسير الأدوار داخل المجتمع وهو الأمر

الذي أغنى الخطاب ووسع دوائر الجدل ومنح الموضوع مساحة نظرية مكافئة للمساحة التي تحتلها قضايا النساء في المجتمع العربي.

ويكشف اتساع عمليات التمأسس المتواصلة، أن العمل يتجه لتجاوز النظرة السائدة عن النساء داخل المجتمعات العربية. كما يكشف الاتساع المذكور، أننا بصدد تهيئة جماعات ضغط قوية للتأثير في القرارات السياسية والأنساق القانونية، من قبيل ما حصل وما فتىء يحصل في الغرب عند مواجهته لإشكالاته السياسية والاقتصادية، وإشكالاته المتصلة بوضع النساء داخل المجتمع.

وتجري في الواقع تحالفات مسنودة بآليات التشبيك، حيث تتناسل في جهات متعددة من العالم وداخل العالم العربي مؤسسات عديدة لبحث قضايا المرأة في جوانب محددة من الحياة الاجتماعية، في مجال التربية على المساواة والحرية والتسامح، وفي مجال النصوص القانونية المكرسة لأخلاق التمايز، المقر بلزوم المراتبية، باعتبار أنها «فطرة » و«طبيعة إنسانية»، وهو الأمر الذي يرسخ مجموعة من القيم المترسبة بفعل تقاليد وعادات لم يعد لها مكان مناسب في مجتمعات تتغير بوتيرة مختلفة عن وتائر التحول الحاصلة في النصف الأول من القرن العشرين.

أما برامج وإجراءات المؤسسات التي فتحت للاستماع إلى قضايا النساء ضحايا العنف المادي والرمزي - فقد ازدادت في مطلع الألفية الثالثة بالصورة التي تتجه لتعميم فعل تاريخي مناهض لأفعال تقلل من كرامة الإنسان. ورغم ما يفترض العمل في هذا الباب، وفي باب مناهضة قيم اللامساواة ودعاوى المشاركة في قضايا الشأن العام داخل المجتمع، فإن الخطوات الأولى التي أنجزت في هذا المجال قد حققت بفضل المأسسة ودورها في تعزيز آليات العمل الجماعي المتآزر ما نعتبر أنه يهيىء المناخ لخطوات أكبر وأوسع، في أفق ترسيخ قيم جديدة في العمل لصالح قضايا النساء.

صحيح أن واقع المرأة اليوم في العالم العربي يستوعب متغيرات جديدة، يفترض أن تشكل عامل دعم معززاً لكل ما يحصل من خطوات في باب مراكمة المنجزات المساعدة في عملية تحرير النساء ، إلا أن التمأسس المنجز يقدم إطاراً

مناسباُ للعمل المنتج والمطور لقيم المجتمع الجديد في بلادنا. لهذا السبب تتواصل عملية استحداث مؤسسات نوعية جديدة بهدف تقوية قدرات النساء. ويمكننا أن نوجز عناصر شبكات التمأسس القائمة انطلاقاً من محاور العمل وجبهاته في المحاور الكبرى الآتية:

1- محور محو الأمية لتعزيز الذاتية والاستقلال في النظر وفي الفعل.

2- محور الوعي القانوني ، حيث تمارس مراكز الاستماع ، ومؤسسات الإعلام والتكوين ما يوسع دوائر الوعي القانوني

3- محور التضامن النسائي، وهو محور يروم تقوية القدرات الاقتصادية للنساء الضعيفات والمهمشات، والأمهات الصغيرات.

4- محور العمل السياسي ويتجه فيه العمل لتشجيع النساء على الانخراط في العمل السياسي الحزبي والعمل النقابي، وهو ما يُعدّ اختراقاً لفضاءات ظلت زمناً حكراً على الرجال، وظل رأس مالها الرمزي من نصيب الرجل.

5- محور تأنيث العمل الخيري، وتأنيث أساليب تدبيره، وتعيين مجالات عمله (حقوق الفتيات الصغيرات، وحقوق البنات ضحايا التحولات الجارية في القيم داخل المجتمعات العربية).

نواجه في المحاور التي ذكرنا على سبيل التمثيل أن نتائج عملية التشبيك المؤسسي ستؤدي في النهاية إلى بلورة حركات فاعلة وضاغطة في قلب المجتمعات العربية، وهو الأمر الذي سيسهم بالضرورة في توليد ما لم يتمكن الفكر الإصلاحي من توليده رغم منجزاته المهمة في باب رسم الملامح العامة لتصورات النهضة والتقدم في فكرنا المعاصر.

وتندرج اليوم أدبيات المؤسسات التي أشرنا إليها ضمن جبهة عريضة داخل المجتمع، جبهة تمكن من وسائل للتعبير، وتوسع فضاء النقد والحوار داخل المجتمع. ونحن ننظر إلى كل هذا في إطار التمهيد للتحولات المرتقبة في موضوع تجاوز دونية النساء داخل مجتمعنا. لكننا لا ننظر إلى الأفعال المؤسسية السابقة معزولة عن نقط الارتكاز التاريخية التي تمارس عمليات إسناد متواصلة لمختلف جهودها في باب توسيع مجال الحرية والعمل الهادفين إلى تحقيق مطالب النساء.

إن التكثيف النظري الذي تشخصه مرجعيات أساليب العمل الجديدة في نضالات تحرير المرأة العربية، يمارس نقلة نوعية في مستوى النظر إلى إشكالاتها، ويغذي قيم الفكر العربي بجملة من الأطروحات والمفاهيم الهادفة إلى مغالبة بعض قيم التقليد، التي ما تزال تمارس هيمنتها بقوة وبوسائل متعددة، وهو الأمر الذي سنعود لتوضيحه بعد رسمنا لمعالم اللحظات الثلاث، التي اعتبرنا أنها تشخص تحولات الوعي العربي في موضوع معالجة قضايا النهوض بالمرأة في مجتمعنا، وفي تصوراتنا داخل مختلف البلدان العربية.

إن مفهوم التمكين - تمكين النساء داخل مجتمعنا - يحمل دلالة مركبة، تشخص اليوم مختلف التوجهات المرتبة لموضوع قضايا المرأة في واقعنا وفي فكرنا المعاصر، ويتضمن هذا المفهوم المتبلور في أدبيات المنتظم الدولي والمعمم اليوم في حقل الدراسات المتنوعة عن قضايا المرأة، يتضمن ما يحيل إلى جملة من الخيارات المتوافق بشأنها دوليّاً، نحن هنا نشير إلى أن التمكين يشير إلى الأفعال الآتية:

1- تضييق الفجوة القائمة بين الرجل والمرأة في جميع مجالات الحياة.
2- توسيع الفرص أمام النساء في التعليم والاقتصاد والحقوق وفي المجال السياسي والنقابي إلخ.
3- إزالة العوائق التي تعترض سبل النهوض بالمرأة من قبيل العوائق المرتبطة بالصحة.
4- المساواة في المشاركة في مختلف أوجه النشاط داخل المجتمع، بما في ذلك أنشطة اتخاذ القرار .
5- توفير الأدوات والآليات المساعدة على مزيد من إدماج النساء في النسيج الاجتماعي والاقتصادي، لتعزيز استقلاليتهن، وتعزيز كرامة النوع الإنساني.

تتمظهر الآثار الفكرية للحظة الثالثة في الأبحاث والبيانات والتقارير التي تصدرها المنظمات التي تشرف على المنتديات والمؤتمرات، التي تعقد بهدف التفكير الجماعي في قضايا المرأة وإشكالات تحررها. وتعكس آثار المنتديات ملامح الفكر الجديد ومنهجيات المقاربة الجديدة، وما يتولد عنها من مفاهيم

وأطروحات في باب تركيب ما يتيح إمكانية تشخيص واقع النساء والعمل على بلورة الاقتراحات الكفيلة بتجاوز نواقصه وثغراته.

نحن في هذه اللحظة أمام فكر عملي، أمام سجل من التوصيات والإجراءات الساعية إلى توسيع مجالات التعامل بقضايا النساء. ولأن الفكر الجديد يتمظهر في وسائط جديدة من مبتكرات زماننا، حيث تحضر شبكات الانترنت، ومنتديات الحوار الإلكتروني، وقنوات التلفزة وبرامجها المتخصصة لبناء منظومات في النظر القائم على سلطة الحوار والاقتراح وبناء التصورات. وقد مكن كل ما سبق من إنتاج خطاب جديد في التحرير، وهو خطاب يتجه اليوم لاحتلال مجالات لم تكن المرأة تستطيع بلوغها بمساعدة الوسائل المقرونة بأنظمة الكتاب والجريدة، التي أصبحت تتراجع شيئاً فشيئاً أمام الهندسة الجديدة الهادفة إلى تحقيق التأثير المساعد على خلخلة الموروث و «الطبيعي» لحساب نوع إنساني أكثر تجانساً.

* * *

المصادر والمراجع

1 – خير الدين التونسي، أقوَم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق المنصف الشنوفي، الدار التونسية للنشر 1972م.

2 – رفاعة رافع الطهطاوي ، الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1973م.

3 – أنطون فرح، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، ضمن المؤلفات الفلسفية، بيروت، دار الطليعة 1981م.

4 – جرجي زيدان، رحلة إلى أوروبا م. ع. د. ن، بيروت، 1912م.

5 – قاسم أمين، تحرير المرأة د. م. مصر ، 1919م.

6 – قاسم أمين، المرأة الجديدة د. م مصر، بدون تاريخ.

7 – سلامة موسى، فن الحب والحياة م. م. م بيروت 1974م.

8 – سلامة موسى، المرأة ليست لعبة الرجل ت. ك. القاهرة، بدون تاريخ.

9 – أحمد لطفي السيد، كتاب الهلال، المبادىء في السياسة والأدب والاجتماع، 1963م.

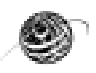
10 – الطاهر الحداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، د. ت. ن، 1985م.

11 – فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث م. ع. د. ن بيروت، 1979م.

12 – مجموعة من المؤلفين، الدار البيضاء، الجزائر، تونس نساء ضد العنف، ن. ف المغرب، 2004م.

13 – مريم سليم (وآخرون)، المرأة العربية بين ثقل الواقع وتطلعات التحرر، م. د. و. ع، بيروت، 1999م.

14 – البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798- 1939م، ترجمة كريم عزقول، بيروت د. ن، ب. ت.
15 – عبد الله العروي ، مفهوم الحرية ، الدار البيضاء، م. ث. ع، 1981.
16 – أحمد فارس الشدياق، آثاره وعصره، ش. م. ت. ن لبنان، 1987م.
17 – محسن الندوي، النساء حبائل الشيطان م. خ. ع ، تطون 2005م.
18 – بينار إيلكاركان، المرأة والجنسانية في المجتمعات الإسلامية د. ث. ن، سورية 2004م.
19 – نازك سابا يارد، النساء العربيات في العشرينات حضورا وهوية، م. ع. ص، مصر 1922م.
20 – كمال عبد اللطيف، التأويل والمفارقة، نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، م. ث. ع. الدار البيضاء، المغرب 1987م.
21 – كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة م. ث. ع. الدار البيضاء– المغرب، 1982م.
22 – كمال عبد اللطيف، الحداثة والتاريخ، حوار نقدي مع أسئلة الفكر العربي، إفريقيا الشرق، 1997م.
23 – كمال عبد اللطيف، العرب والحداثة السياسية دار الطليعة، بيروت 1997م.
24 – كمال عبد اللطيف، أسئلة النهضة العربية، التاريخ ، الحداثة والتواصل، م. د. و. ع، بيروت 2003م.





في نقد خطاب الأصالة وعوائق التغيير

عبد الإله بلقزيز(*)

تقترن الدعوات إلى الأصالة والهوية وحفظ الشخصية الحضارية، وما في معنى ذلك، بحالات وهنٍ في اشتغال الديناميات الاجتماعية- الثقافية الدافعة نحو التقدم والتراكم والصيرورة ، وتؤشّر على الميل - في حركة ثقافةٍ أو مجتمع - إلى الانكفاء والتراجع في مواجهة أسئلة الواقع والتطور، أو في مواجهة زحف التحولات المنهمرة على الاجتماع والوعي من دون انقطاع. لا تكاد ثقافةٌ تعود إلى نفسها عَوْدَ المُسْتَمْسِك بمقدماته إلاّ متى اضطربت صلاتُها بحاضرها والمحيط الحاضن، وامتنع عليها التفاعُل الخلاّق مع المعضلات التي يطرحها عليها ذلك المحيط أو يحْملها على جَبْه بعضِها والكُلّ. يتحوَّل الدّفاع الذاتي، أو الدفاع عن الذات، إلى ميكانيزم تكراري لإعادة إنتاج الماهية والمعنى بسبب انقطاع الصلة بديناميات التغيير وطاقة الخلق والتجديد. وأحياناً ما يقوم ذلك الدفاعُ الذّاتي مقام الإبداع والمشاركة كديناميتين طبيعيتين يفترضهما كلُّ تطوّرٍ سائل: أي غير محجوز أو معوق، فيتبدَّى كفعلٍ من أفعال التعويض النفسي تستعير به الثقافة إياها الممانعة السلبية صيغةً لتمديد كينونتها في سياقٍ مجافٍ ومناخ نابذ.

من المسلَّم به أن سؤال الأصالة لا ينبعث إلاّ في جوف الثقافات والمجتمعات

(*) كاتب وأكاديمي من المغرب.

المكتنزة بالخبرة الحضارية، والذاهبة بعيداً في الاستلذاذ بالنفس والمواريث إلى حدود النرجسية. ليس في مُكْن مجتمعاتٍ عديمة التراكم أو ضعيفته أن تنتبه إلى نفسها وإلى عظيم رصيدها فتُعيد رؤية ملامحه في مرآة تجربتها الماضية ، إذ المجتمعاتُ التي من هذا النوع الغالبُ عليها أن تكون مريضةً بالنسيان حيث الأخيرُ- في التعيين الفرويدي- دينامية سيكولوجية دفاعية ضد ما ينجم الألم عن تذكُّره أو إعادة استدعائه في الوعي. لكن مشكلة المجتمعات والثقافات المهجوسة بسؤال الأصالة أنها تعاني من ثقل حضور التاريخ في يومياتها بدرجة شديدة أقرب ما تكون إلى الحالة المرضية، وتلك حال الثقافة في المجتمعات العربية المعاصرة.

لا تُذْكَر الأصالةُ إلا في صلةٍ- بغير وصل - بالحداثة والتغيُّر والصيرورة. وإن كانت صلة تجافٍ وتعارُض. إذ لمَّا كانت الأصالةُ استدعاءً لموروثٍ يجري الارتفاع به عن معدَّل الزمان والتاريخ وإرساله كمطلق مُتَعَالٍ ، كان الانصراف عنها إلى غيرها فعلاً من أفعال التسليم بالحادث والطارئ ، وإسقاطاً للجواهر والماهيات، وإحداثاً غير مشروع في الطبائع، ومسخاً للكينونة. لا تكون الأصالةُ إلاّ متى امتنعت عن أحكام التغيُّر ؛ لأن المتغيّرَ يلحَقُهُ فسادٌ، والأصالةُ صلاحٌ مطلق. ولا تكون الأصالةُ أصالةً إلاّ في مقابل الحداثة. إذ الحداثة مُحْدَث وإحداث، وشرُّ الأمور محدثاتُها لأنها في مقام البدعة كما يمكن للاستدعاء الدينيّ أن يُسْعِف دعاة الأصالة بوصف نقيضها.

* * *

في كل مجتمع وثقافةٍ حيِّزٌ من التعبير عن فكرة الأصالة يَضيق أو يتسع تبعاً للظروف التي يقع فيها ذلك التعبير. الغالب على القول بها والتشديد عليه أن يقع حيث تضطرب الأحوال وتنقلب الموازين ويجد الاجتماعُ السياسيُّ ، والاجتماع الثقافيّ نفسه أمام موجاتٍ متدفقة من التحوُّل أوالاختلال بحيث تهتز بها قواعدُهُ وترتعِبُ لها أنفُسُ الذَّابين على تقاليد الاستمرارية فيه. لا تزدهر دعوات الأصالة حين تنتظم أحوال المجتمع والثقافة على إيقاع تطورهما الطبيعي. يبدأ الإعلان عنها فقط حين يَعْرِض للتطور إيّاه خللٌ فتدخل في جملة دينامياته عوامل طارئة

(خارجية في الغالب) تهدّد بإحداث تعديل في نظامه، أو في القواعد التي رسَت عليها حركيةُ الاجتماع والثقافة.

عَرَضَ للثقافة العربية- الإسلامية الوسيطة شيء من ذلك التصدّع قادها إلى تأسيس مقالةٍ في الأصالة مبكّرة، وإلى إبداء شديد التحسُّس من كل الأفكار المحمولة على مراكب العقل والاجتهاد بظنّ أنها في جملة ما يعرض ثوابت الجماعة والمِلَّة والثقافة للاهتزاز والانفراط. من يبتغي اليوم- ممتشقاً سلاح التحليل الايبيستيمولوجي- أن يُنزل أحكام الإدانة بانكفائية أبي حامد الغزالي أو ابن تيمية الحرّاني ، مثلاً، عليه أن يستأنس بمعطيات ظرفيتهما التاريخية التي قضت بتأسيس مقالتيهما السلفيتين، عَسَاه يلتمس لهما « ظروف التخفيف» في الحكم عليهما. فحين يعاين مفكرٌ من طرازهما حال دولة دالتْ خلافتها وتشظت ممالك صُغرى، وجماعةٍ ذهبت فيها مفاعيل الانقسام إلى حدود الحرب الأهلية، و«دار إسلام» عادت من مغامرة الفتح واقتحام العالم إلى نقطة دفاعٍ سلبيّ تخوض فيها قتالاً تراجعيّاً في مواجهة عدوّ على الأبواب، وفي قلب الدار ، كيف يحاسبُهما أيُّ نقدٍ بَعْديّ على فَرْمَلتِهما إيقاع التجديد والاجتهاد والاعتصام بما أَقَرَّهُ السلف وقَرُّوا عليه؟!

لا نلتمس عذراً لدعاة الأصالة، أو نبرّر لهم مذاهب قولهم فيها، إنما نحاول أن ننقض «أسباب نزول» مقالة الأصالة في تاريخنا الثقافي والباعث عليها في لحظات معلومة من ذلك التاريخ. على أن إعادة فهم -وحتى «تفهُّم» - سياقات التعبير عنها ليس يبرّر الإعراض عن نقدها ونقد التمذهب بها، لأن في ذلك النقد ما يُميط الحجاب عن الممكنات الأخرى التي انصرف عنها دعاة الأصالة إلى دعواهم، والتي كان في مُكِنها أن تؤدّي وظيفة الممانعة الإيجابية دونما تغريم المجتمع والثقافة بغرامة الانكماش والانكفاء والتشرنق على الذات.

أصالة النُّهوضِيِّين

دشَّن القرن التاسع عشر عهد اتصال العرب والمسلمين بتاريخ غير تاريخهم وبقيمٍ وأفكارٍ ومنظومات من غير معهودهم . هدمتهم مدنيَّةُ أوروبا الزاحفة ووضعت مجتمعاتهم وثقافتهم موضع دفاعٍ مستحيل أو أشبه ما يكون بذلك. كان يمكن

لنخبهم الفكرية أن تتعوَّذ بمدوَّنتها الموروثة من شرور المدنية تلك والأفكار الوافدة في ركابها ، فتنسحب إلى خطوطها الدفاعية الخلفية(=التراث) متحصّنةً متخندقةً لتمنع نفسها . لكن ما أحسن حظَّها إذ اختارت غير هذا السبيل لتجبه تحدّي الحداثة الوافدة المحمولة على ركاب الجيوش الغازية. قبلت التحدي وطفقت تبحث في حداثة أوروبا عما أسَّس لها وأسَّس لشوكة هذه المدنية الظافرة الجديدة. لم تُعرِض عن موروث أفكارها وعقائدها ولا عَرَضته على نقدٍ تشكيكي، لكنها – في المقابل – لم تستذرع به حجةً لتأبى بناء الصّلة بالأفكار الجديدة التي اصطدمت بها حين هدمتها الحداثة الغربية. والأهمّ ، فيما أقدمت عليه تلك النخب الفكرية النهضوية، أنها ألفت في ثقافة أوروبا أجوبةً، أو موادَّ لأجوبة، عن إعضالات التأخر والانحطاط وأسبابها العميقة: انسدادُ باب العقل والاجتهاد والإغراقُ في ثقافة الحواشي والمختصرات، استبدادُ الحاكم السياسي وجورُه، توقُّف العلم وتخلف أساليب تحصيل المعاش.. إلخ. وكان ذلك يكفيها (= النخبة) كي تضرب بأيديها إلى معارف الأوروبيين وتجربتهم في بناء مدنيتهم.

وكم كان دالاًّ ذلك الجهاز المفاهيمي الذي استخدمه نهضويو القرن التاسع عشر للتعبير عن مشروعهم الفكري- الاجتماعي، حيث مفردات/ مفاهيم : العقل، الاجتهاد، الإصلاح، التنظيمات ، الترقّي ، التمدن، التقدم..؛ الذي كان شديد الدلالة على أن فكرهم تأقلم تماماً مع فكرة التغيير الثقافي والاجتماعي ، وخاض غمارها دون تردُّدٍ مدافعاً عن العقل والعلم والحرية والعدل والدستور في مواجهة حال الانحطاط المستمر. وكان شديد الدلالة على أنه ما تحرَّجَ من إبداء أوسع انفتاحٍ على فكر الغربيين ونموذجهم الحضاري . كان عليه أن يقيم بعض مسافةٍ مع كثيرٍ من الموضوعات الفكرية في أوروبا، كالموقف من الدين مثلاً، وكان عليه أن يبرّر حماسته لنموذجِ المدنية الغربية بالقول إنه ينتهل مبادئه من مبادئ الإسلام ، لكنه لم يتلفت كثيراً إلى المناهضين لدعوة الإصلاح ، المشكِكين في شرعيتها الدينية، مكتفياً بالنظر إلى مناهضتهم من حيث هي غطاء لحماية مصالح لهم يهدّدها الإصلاح[1].

ما شكٌّ إلا نفرٌ قليل[2] في أصالة مفكري النهضة المحدثين وحُسِن وفائهم

لمبادئ دينهم وثوابت حضارتهم. ومع ذلك، نَدَرَ أن تعثُرَ على أحدٍ منهم مدافعاً عن الأصالة في وجه التقدم والتغيير. وإن حصل ذلك وهو يحصل لماماً – كما في سجال الأفغاني مع الدهريين أو كما في بعض ردود محمد عبده على فرح أنطون – فلا يكون الدفاع عن الأصالة في مقابل حداثة أو مدنية حديثة تُنبَذ ، وإنما في مقابل نزعة التغريب عادةً : التي رأى فيها النهضويون الإصلاحيون خروجاً صريحاً عن معنى المعاصَرَة نفسه وتقليداً رثّاً للآخر، والحال إن الأخذ عن الغربيين ليس يشترط إنكار الذات ومَحْوَ شخصية الحضارة التي انتسَلَتْ من سُلالتها فيما يرون.

هذه لحظةٌ نهضوية عربية لم ينكفئ مفكروها إلى الماضي والتراث والذات لِيرجموا العصر والعالم بأقذع الأوصاف والشتائم، مُتمترسين وراء فكرة الأصالة. بل هي اللحظة التي أمكن فيها – لأول مرة – إعادة بناء مفهوم الأصالة نفسه: لا بوصفه يرُدُّ إلى منظومةٍ مرجعية(فكرية، اجتماعية، قيمية...) مغلقة وثابتة ومطلقة، بل بوصفه يغتني بجديدٍ يعيد به إنتاج نفسه، أي على النحو الذي لا تكون فيه الأصالة رديفاً للماضي، وإنما قرينةعلى الحاضر وعلى المستقبل أيضاً. ولقد قصدنا أن نتحدث عن عينةٍ محدّدة من أولئك النهضويين هي التي تجمَع من سُمُّوا إصلاحيين، إسلاميين، ولم نُدرج فيها من عُرِفوا بالليبراليين ؛ لأن موقف الأخيرين شديدُ الاعتراض على مبدأ الأصالة من حيث الأساس. أما هدفنا، فكان بيان كيف أن المُفتَرَض فيهم أن يكونوا دعاة أصالة ما انزلقوا في تلك الدعوة، ولا استُدْرجوا إلى شرانقها ، وإنما جهروا بدفاعهم عن التغيير والتقدم.

من المؤسف أنه ما قُيّض لهذه اللحظة النهضوية التجديدية أن تستمر لفترات أطول. أتت عليها معاول الطوارئ السياسية فدمَّرت عمرانها : سقطت البلادُ العربية في قبضة الاحتلال الأجنبي، وتجزَّأت أقطارٌ منها إلى دويلات ، وأُطيحَ بالخلافة العثمانية وأُلغي المنصبُ جملةً فبات حتى الذين دافعوا عن بعض من رأوا فيهم قوى التقدم والتغيير («حزب الاتحاد والترقي» ومصطفى كمال أتاتورك...) ، مثل آخِرِ الإصلاحيين محمد رشيد رضا، أدعَى إلى الانشقاق عن التراث النهضوي الانفتاحي[3] ، والانكفاء إلى موضوعة الأصالة كما في دفاعه عن الخلافة – بدلاً من الدولة الوطنية الحديثة – في كتابه : الخلافة أو الإمامة العظمى[4] . بدا حينها

كما لو أن الوازع وراء فكرة التغيير والتغيير الثقافي ارتفع حين خرج التغيير من يد – أو من سلطة – الأمة ومفكريها ليُصبح سلاحاً وفعلاً يقوم به الأجنبي . كان ذلك – إذن – إيذاناً بنكسة كبرى لفكرة التغيير تلك ومدخلاً إلى موقفٍ دفاعيّ جديد مُتحصّن وراء متراس الأصالة،ولكن هذه المرة كأيديولوجيا .

أيديولوجيا الأصالة

آذن ميلادُ الإحيائية الإسلامية وتدفُّقُ تأثيراتها الفكرية، بدءًا من ثلاثينات القرن العشرين الماضي، ببداية التأسيس «الفكري» للأصالة بوصفها أيديولوجيا. انتقل الوعي العربي سريعاً من «اليقظة» إلى « الصحوة». وإذ عَنَت اليقظة خروجاً من سباق مزمن أضاع فيه العرب والمسلمون موعدهم مع التاريخ، واكتشافاً ذهولاً للفارق الحضاري الذي يفصلهم عن أمم العصر الحديث ومدنيته الصاعدة الزاحفة، عنت الصحوةُ الخروج من غفلة المسلمين عن دينهم وموروثهم الثقافي والحضاري، فكأنهم كانوا عنه ساهين في غمرة انغمارهم في مدنيات غيرهم ، أو كأنما يعانون من نقص حادّ فيه. يقظة الأوَّلين (= النهضويين) خروجٌ من قيود موروثٍ كابحة، وصحوةُ الأخيرين (= الإحيائيين) عَودٌ إلى ذلك الموروث والماضي ، وبحثٌ عن ملاذٍ فيه : فكراً ومثالاً ومرجعاً. الماضي عند الأولين ليس كُلّه صلاحٌ وازدهار ، وفيه ما يحمل المسلم على إعمال التصحيح والنقد والمراجعة لمسؤوليته فيما إليه آلت الأمة. أما عند الأخيرين ، فمثالٌ يُحتذى ومَخْزنُ أجوبةٍ لا تنضب عن مسائل المسلمين في كل زمانٍ ومكان...

نحن ، إذن ، أمام مقالتين شديدتي التبايُن: واحدةٌ تدفع في أفق مصالحة الإسلام مع العصر، وإطلاق سلطان العقل، وفتح الأبواب أمام ثقافات الآخرين للانتهال مما هو مفيد منها، والأخرى تسعى في دقّ الأسافين بين الإسلام والتقدم، وتكريس سلطان النصّ ، وإغلاق الأبواب والمنافذ أمام معارف غير المسلمين وعدّها شرّاً مستطيراً. تنتمي الأولى إلى حقبةٍ تطلَّع فيها العرب إلى المشاركة في البناء الحضاري الإنساني، والانتماء إلى حركة التقدم ، وترتبط الثانية بلحظة الانكسار والهبوط التي أعقبت سقوط بلادهم في قبضة الاحتلال . لذلك طبع فكر الأولى إقدامٌ ومراجعة وطبع الثانية إدبارٌ وممانعة.

منذ النصوص التأصيلية للخطاب الإحيائي مع حسن البنا وعبد القادر عودة، مروراً بسيّد قطب ومحمد الغزالي ومحمد البهي ومحمد المبارك وتوفيق الشاوي، ويوسف القرضاوي وصولاً إلى محمد عمارة وطارق البشري وحسن الترابي وعبد السلام ياسين وطه جابر العلواني وطه عبد الرحمن .. ، انتظم خيطُ اتصال وتواصل بين معطيات الفكرة الأصالية - في تمظهراتٍ وتعبيرات مختلفة منها - إلى حيث تكوَّنت منهامنظومةٌ أيديولوجية سرعان ما أمكن ترجمتها إلى موقفٍ ، بل إلى مشروع، اجتماعي - سياسيّ أتت الحركاتُ الأصولية المعاصرة تمثله وتعبّر عنه ، مثلما أتت تُقَدم له فرصة الفشوّ والتعمُّم عبر منابر التعبئة والدعاية وميادين التأثير والحراك السياسيَّين .

تستوقف القارئ في نصوص دعاة الأصالة موضوعاتٌ ثلاثة تشكل منطلقاتٍ «نظرية» رئيسة لأيديولوجيا الأصالة عندهم:

تقرر الموضوعة الأولى تفوق الإسلام على غيره من العقائد والنظم الاجتماعية والسياسية في الموارد والإمكانات التي يقدمها إلى المنتسبين إليه[5]. وهو تفوُّقٌ يبرّره مركز أمة الإسلام بين الأمم الذي نُصَّ عليها قرآنياً كاصطفاء للذين يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر[6]. وتقّر الموضوعةُ الثانية أن مدنيَّة الغرب آيلة إلى اندحارٍ وانحطاط[7] مادي وخلقي[8] بسبب طبيعتها اللادينية (=اللائيكية)[9] . أما الثالثةً، فتذهب إلى القول بعدم حاجة المسلمين إلى «الآخر» (=غير المسلم) في أمور اجتماعهم الماديّ والمعنويّ لأن في موروثهم الثقافي والعقدي والحضاري ما يُشبع حاجاتهم الحاضرة والمستقبلية، فيستكفون به عن طلب غيره من غيرهم. وإذ ذهبت أيديولوجيا الأصالة إلى التشنيع على مدنية « الآخر» وثقافته[10] ووصمها بـ«الجاهلية» [11] ، انتهت إلى تأسيس رؤية نرجسية إسلامية تستعيد ذاتاً حضاريةً - استعادةً نوستالجية - لتأسيس مستقبلٍ عليها.

جوهر أيديولوجيا الأصالة مدافعةُ الهوية والأنا الحضارية (الثقافية، الدينية ، القيمية) نفسها في مواجهة نقائضها . وليست نقائضُها سوى ما ليس هي ، أي ما لا يدخُل في حوزة كينونتها كوعي ذاتي مطلق ، ومنه الغرب وثقافتُهُ ومدنيَّتُه وقيمُهُ ونُظمهُ المعيارية . ومع التسليم بأنَّ إشكالية الهوية في وعي الأصالية الإحيائية إنما

خرجت من رحم لحظةٍ اجتماعيةٍ – سياسيةٍ شديدة الوطأة على تماسك الاجتماع العربي (الإسلامي) غداة نجاح الجراحة الكولونيالية لنسيجه الكياني وانبعاث تياراتٍ فيه، نُظِرَ إليها وإلى «تغريبيتها» بالكثير من الريبة والتوجُّس ، إلاّ أنها لم تلتزم مواقعَها الدفاعية المفترضة لتمارسَ ممانَعَةً ربّما كانت مشروعة أو – على الأقل – مفهومة ، بل تقدَّمت نحو ترجمة هُجَاسها من الغرب وحداثته وقيمه عداءً صريحاً وتحريضاً واشتباكاً سرعان ما وَجَدَ من ينتدب نفسه للتعبير عنه سياسياً بل قتالياً!.

انتهت أيديولوجيا الأصالة إلى ضفافٍ غير مأمونة : إذ انتقلت من الدفاع عن الهوية في وجه الأجنبي إلى الهجوم عليه باسم الجهاد. وكان ذلك ثمرة انتقالها – «فكرياً» – من ثنائية الأنا والآخر إلى «الفسطاطين» أو إلى ثنائية «دار الإسلام» و«دار الحرب» ، ثم لم تلبث أن دارت الحربُ لتطحن الوطن والأمة ! شيئاً فشيئاً ماعادت الأصالةُ فكرةً دفاعية مسالمةً وديعة: تطلب حفظ النفس أو الذود عن وجودٍ يتهدَّده المحو الحضاري والثقافي من خلال العَوْد إلى الذات والتشرنق عليها ، باتت أبعد بكثير من هذا المعنى : غزواً للعالم واقتحاماً لا يطلب أقل من إخضاعه للأنا المجروحة وجعله محكوماً بمنطق الأصالة ذاتها ! قل هُوَ شيء قريب من «عولمة الأصالة» أو إمضاء أحكامها على العالمين!.

ربَّ قائل : إن فكرة الأصالة، في «أصولها» الإحيائية المعاصرة، لم تكن لتتحمَّل كلَّ هذه المآلات، وإنما زيد على مقدماتها مزيداتٍ ليس من نسلها ولا مما في جوفها من ممكنات، وإن أخذ الفكرة بجريرة أفعال المقالة «الجهادية» والتكفيرية إنما يُجافي طبيعة الفكرة نفسها ويستدخل في منطق تطورها معطيات أو ديناميات برَّانية عنها. ولعمري إنه استدراك «اعتراضيّ» مردود ؛ لأن التكفيرية الجهادية ليست حادثة سير مفاجئة ، ولا هي فطرٌ وطفيليات نبتت عشوائياً في حقل بكر لم يزدرعه أحد، بل أتت ثمرة فلج وازدراع في حقلٍ وتُربةٍ من الأزمة والانسداد وضيق للوعي خصيبين. وآيُ ذلك أن في نصوص الإحيائية الأولى (« التأصيلية») جراثيم لتلك المآلات: فيها قولٌ نكير على الغرب؛ وفيها دعوةٌ جهيرة إلى معالنته العداء؛ وفيها تحريض عليه وعلى قيمه، و«تبشير» للمسلمين بجندٍ منهم يقتحمون حصونه

ويهزمون قيمه في عقر داره ويدفعونه بالقوة إلى أن ينضوي في دائرة الإسلام ويدين بتعاليمه[12].

* * *

وصفنا خطاب الأصالة بالأيديولوجيا ولم نعتبره فكراً لأن معطياته ليست متأسسةً على نسقيةٍ معرفية، والأعم الأغلب من موضوعاته مواقف دفاعية ضد خطابٍ متماسكٍ (هو خطاب الحداثة الغربية) أو هجومية وصفية (تقريعية). إنه دعوة إلى شكلٍ ما من التحزب الذهني والوجداني أكثر منه دعوة إلى معرفة نظرية. ولذلك سَهُل تسييسه وتجنيدُه في مشروع الأصولية الإسلامية المعاصرة. نجدّد تنبيهَنا إلى الحاجة الموضوعية إلى قراءةٍ مُنصفةٍ له تُعيد تمثل موضوعاته في اتصالها بالشروط الاجتماعية- السياسية التي أنتجته ، وقضت بكينونته خطاباً انكفائياً سلفياً سلبياً ؛ لكن هذا التنبيه ليس مدعاة إلى تبرير نكوصيته أوالتماس الأعذار له[13] فيما أفضى إليه من عظيم النوائب على صعيد عقل المسلمين واجتماعهم. لذلك وجَبَ نقدُه.

مفارقات الأصالة

تغرينا مفارقاتُ خطاب الأصالة(الأيديولوجي) بنقد بعض أظهر وجوهها تبيُّناً للمتأمّل فيها القارئ في الخطاب . ونقتضب منها – على سبيل التمثيل – وجوهاً أربعة:

أولها ، لا تاريخية مفهوم الأصالة. إنه لا ينصرف إلى تعيين نمطٍ من المعرفة والاجتماع مرتبطٍ بحقل نظريّ وتاريخيٍ(اجتماعي- سياسي) محدَّد ومحدود بزمنيته ، بل يميل إلى حسبانه النظام المرجعي الوحيد للمعرفة والعمران الإسلاميين: عليه أن يعيد إنتاج نفسه دائماً حتى تتحقق ماهية المجتمع الإسلامي. يحيل مفهوم الأصالة- هنا – إلى معنى ارتداديّ ، أي ترتد فيه – أو يجب أن ترتدَّ فيه – كل تواريخ الاجتماع الإسلامي إلى لحظةٍ مرجعية هي الأسُّ والجوهر من ذلك التاريخ. وما ليس يُشبهُها من تواريخ لاحقة يخرج عن نطاق التاريخ، أعني: عن نطاق ماهية ذلك التاريخ الخاص بالمسلمين. لنقُل إذن: إن

خطاب الأصالة خطاب ماضويّ. يؤسّس معيارية خاصة مختلفة لمعنى التطور والتقدم، بمقتضاها لا يكون التقدُّم انتقالة- كمية ونوعية - إلى الأمام ، على ما هو مألوف ودارج في مقالات أهل التاريخ والاجتماع والمعرفة ، وإنما انتقال عكسيّ إلى الوراء! هكذا تتحول السيرورة Processus إلى تراجع والصيرورة(= المآل) إلى البدايات ، إلى النواة التأسيسية . يصبح مستقبلنا - بهذا المعنى - ماضينا، ووفاؤنا التحرفيّ لهذا الماضي أقومُ سبيلٍ إلينا إلى المستقبل . أمَّا إن حاد المستقبلُ عن خطّ «التطور نحو الماضي»، فيؤولُ إلى «جاهلية» متجدّدة، لأن كلَّ تاريخ غير تلك اللحظة المرجعية «جاهلية» : تقدَّمت في الزمان أم تأخَّرت!

الأصالةُ مطلق يرفع لحظتها المرجعية فوق سائر أحكام الزمان والمكان والحوادث الواقعة فيهما ، أو قل : إنها مطلقية Absolutiste لا تقبل تنسيباً. يرفعُ هذا التعيين منها (لنفسها) نفسها إلى نصاب الحرم! إنها أشبه ما تكون بالمقدس أو قل بهذه المثابة . والتعريض بها - ولو بغير عنفٍ لفظيّ - انتهاكٌ جَلَلٌ للأمر الحرام يتبعُهُ ما يتبعُهُ من توابع ، وإلاّ فهو (= التعريض) - عند ظروف التخفيف على قول رجال القانون- فعلٌ من أفعال التبديع، ومن أتاه فَمِنْ أهل الضلالة يكون. ولا تكون الأصالة قرينةً على الماهية الممتنعة عن الجحود والنكران إلا متى تسلَّحت بأمضى سلاح يحمي مقالتَها ، وسلاحُها ذاك ليس شيئاً آخر غير النصّ (الديني) مقروءًا بنصيته . ولكن ، إذ تصفح الأصالة (الإسلامية) نفسها بالنصّ ، وتذود به عن نفسها في مواجهة غارات النقد عليها لتُبطله ، تُكرس النزعة النصية في فهم تراثنا وتبطل فعل النظر والاجتهاد ، فترتكب بذلك جنايتين: التوسُّل الانتهازي بالنصّ الدينيّ لمنع نفسها (= الدفاع عن نفسها) من النقد، وتكريس ثقافة نصية تمجُّ العقل وتئدُ التفكير!

وثانيها- ويرتبط بالوجه الأول- اختراع معنىً أصوليٍّ للأصالة. فإذ تُحْسب الأصالة وفاءً للمنظور إليه أصيلاً (في المجتمع والوعي)، لا يُدركُ الأصيل ذاك في سياقاته ودينامياته الذاتية- والتاريخية- بل يُنتزعُ منها انتزاعاً لئلاَّ يُشك في أصالته، أي في ثباته ومُطلقه عند القائلين بها. لا بدَّ من تعريفٍ أصوليّ للأصيل ، في خطاب الأصالة، حتى لا «يتلوَّث» بمعنى آخر يغايرُهُ وإن كان ذلك المعنى-

وهو كذلك– مما يُحايث تكوينَهُ ويدُلُّ عليه. ولسبب لا نجهلُهُ، يتجاهل الأصاليون أن ما يحسبونه أصيلاً إنما كان جديداً حين ظهوره، وربما كان – في وعي جمهورٍ في ذلك العهد– بدعةً أوشيئاً بهذه المثابة لأنه لم يكن من عمل أهل المدينة ولاً أخذ به في الصدر الأول . ماذا نقول اليوم في أصول التشريع الإسلامي– في علم أصول الفقه– وهي التي في عداد بضاعة الأصالةعند من يناهضون القانون الوضعي اليوم: أليست في جملة جديد ابتدعه العقل الفقهي الإسلامي في غياب صريح النصّ، وقرَّ عليه المسلمون في جميع أعصُرهم وأمصارهم على اختلاف مذاهبهم؟ هل نشك في أصالتها لأنها ممّا لم يكن في العهد الأول[14] ؟ ثم ماذا نقول في فتوحِ المسلمين بعد عمر : على عهد الأمويين مثلاً، هل نخرج الأمصار المفتوحة – عنوةً أو صلحاً – من «دار الإسلام» لأنها لم تقع في سلطان المسلمين في الصدر الأول؟ وقِس على ذلك.

لا يفعل دعاةُ اللاأصالة سوى أنهم يخترعون معنىً ينسبونه إلى حركة ثقافية، (اجتماعية ، سياسية) أتت تُمثل تغييراً عميقاً في القيم والبُنى والعلاقات والمؤسسات، ولم تكن خاتمة مطاف التغيير والتقدم في مسار الثقافة والاجتماع والأمة. إن تحنيط تلك المنظومة المرجعية واحتباس التفكير في نطاق معطياتها رديفٌ أيديولوجي لفكرة «نهاية التاريخ» التي «بشَّرت» بها الأصولية الليبرالية(الليبرالية البحتة) الأمريكية الجديدة[15].

وثالثها، مذهبيةُ مفهوم الأصالة واستواؤهُ على معنىً يجافي ما يظنُّ أنه معناه الأصلي عند من يقول به. فقد يُقال: إن في اجتماع الأمَّة وثقافتها ثوابتَ عبر التاريخ هي مخزن الأصالة. وقد يصحّ ذلك إن كان قُصِدَ به الثوابتُ العَقَدية الإسلامية[16]. ولكن، ماذا بعد هذه الثوابت ممّا ليس مَوْضعَ إجماع، بل مما يعتري النظرَ فيه من تعدُّدٍ في الرأي واختلاف؟ فالشيء لا يكون أصيلاً إلاّ متى وقَع الإجماع على أنه أصيل، وليس ذلك مما تأتّى أمرهُ في تاريخنا الوسيط والحديث. وحين لا يكون إجماعٌ على أصالةٍ، فلأنَّ فريقاً أو أكثر يتمّ في الأمر رائحة إحداث(=ابتداع) تمنعه من التسليم بأصالته وأصوليته. هل تسلّم الأشعريَّةُ – وهي الغالبية الغالبة في العقيدة اليوم– بأصالة الكلام المعتزلي في الذات والصفات

والقضاء والقدر بحيث يكون العودُ إليه تمسُّكاً بأصالةٍ؟ هل الجعفرية أصيلة عند الحنابلة أوالحنبلية أصيلة عند أتباع فقه الإمامية؟ هل التخلّي عن الجزية عند فقهاء الإسلام المعاصرين يقع في باب نقض الأصالة وإسقاطها؟ هل حرمان المرأة من حقّ المشاركة السياسية شيء في باب الأصالة؟ هل رفض إيداع الأموال في البنوك بفائدة ينتمي إلى الأصالة؟

لا أصالة في القول بذلك باسم الأصالة. نخالها مضاربة أيديولوجية تلك العصبية المذهبية لفكرة الأصالة ضدَّ من يفترضون أن التقدم مصلحةٌ(والمصلحةُ من الدين)، أي ضد من يتهمهم دعاةُ الأصالة بالانشقاق الثقافي والحضاري والتغربُن والتقليد أو التبعية للنموذج الثقافي والاجتماعي الغربي. والأدهى والأمرُّ أن أولئك الذي يرجُمون العقل الغربي ويكفّرون من أخذ ولو بقليلٍ من مبادئه هُم أنفسهم من يُمعن في استهلاك منتجاته السلعية والتقنية بغير حرجٍ[17] ! هل من صلةٍ لذلك بالأصالة؟ ما ظنُّنا في فعلهم إلاّ أنه فصل في باب التقاطُع : وهو مرذولٌ شرعاً لأنه صنوُ المفاصلة.

أما رابعها، فمعاداة خطاب الأصالة للتقدم والتغيير (الثقافي ، الاجتماعي) . فإذ يلتزم موقف الرفض القاطع للانفتاح على العالم، ولمبدأ التثاقف(=التبادل الثقافي)، يحكم على نفسه بالانسحاب من التاريخ الإنساني والتقوقع على الذات، واجترار الموروث من دون تحيينٍ وتأرخة، والإمعان في الادّعاء السادر بامتلاك الحقيقة المطلقة وغناء النفس عن معارف الآخرين وتجاربهم! والأدعى إلى القلق حين تتحول هذه العقيدة الإنكفائية من مجرَّد هلوساتٍ ذهنية إلى إيحاءات سياسية، بل إلى ممارسات مادية وخيارات برنامجية في ميدان الحَرَاك السياسي. وهوما شهدنا مثالاتٍ له في عمل الإسلامية السياسية في السنوات الثلاثين الأخيرة، والعشر الأواخر منها على وجه التحديد. أما حين يصل صدى تلك الأفكار إلى السلطة – ولا مِرْية في أن تجربة سلطة حركة «طالبان» في أفغانستان أعلى تمثيلٍ ميدانيٍّ لها – فعلى الرُّشدِ السلام ! عندها لا تعود الأصالة مجرد ايديولوجياٍ نكوصية، ارتدادية ، بل برنامج عملٍ للجمود الحضاري والتصحُّر العقلي.

خطاب الأصالة هنا ليس شيئاً آخر غير خطاب الهزيمة النفسية القاسية أمام الحضارة والتاريخ. ينجح في بناء قلاع وحفر خنادق مع العالم بدل بناء جسور[18] لكنها – قطعاً – القلاعُ التي لا تستطيع الدفاع عن نفسها والذَّود عن حياضها . قد تؤذي العالم إن جنحت إلى الهجوم طريقةً للدفاع ، لكن الأذى يقع على الوطن والأمة. هل كانت «غزوتا نيويورك وواشنطن» شيئاً آخر غير هذا ؟!

لا يبدأ تاريخ التقدم والحداثة إلاّ من نقد الأصالة وبيان عدم أصالتها. فمتى ندشن مرحلة نقدٍ معرفيّ رهين لمقالةٍ ايديولوجية ضحلة؟

* * *

1 – ذلك ما نستفيده – مثلاً – من قول خير الدين التونسي ردّاً على القوى المناوئة للإصلاح «ومن العوائق للتنظيمات– وهو أعظمها – تعرض بعض المتوظفين في تأسيسها وإجرائها لما لهم في تعطيلها من المصالح الخصوصية ، التي منها دوام تصرفاتهم في الخطط بلا قيد ولا احتساب» . خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك . ط ج ، تونس، الدار التونسية للنشر، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ، 1972م، ص 151 (التشديد مني).

2 – راجع مثالاً لهذا الشك في : عبد السلام ياسين، الإسلام والقومية العلمانية، ط2 ، طنطا ، دار البشير للثقافة والعلوم الإسلامية ، 1985م.

3 – راجع في هذا : عبد الإله بلقزيز ، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط2 ، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2004م، الفصلان4 و 5 من الكتاب.

4 – محمد رشيد رضا ، الخلافة أو الإمامة العظمى : مباحث شرعية سياسية اجتماعية إصلاحية، القاهرة، مطبعة المنار (1922م). وقد أورد نصَّه كاملاً : وجيه كوثراني ،الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا – رشيد رضا ، علي عبد الرازق ، عبد الرحمن الشهبندر : دراسة ونصوص ، دراسة وتقديم وجيه كوثراني . بيروت ، دار الطليعة ، 1996م (سلسلة التراث العربي المعاصر) .

5 – « ليس في الدنيا نظام يمد الأمة الناهضة بما تحتاج إليه من نظم وقواعد وعواطف ومشـاعر كما يمد الإسلام بذلك كله أممه الناهضة » . حسن البنا : مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا. بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر (د.ت) ، ص 60.

6 – ﴿كنتم خير أمة أُخرِجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾، سورة آل عمران ، الآية 110.

7 – « إن مدنية الغرب التي زهت بجمالها العلميّ حيناً من الدهر ، وأخضعت العالم كله بنتائج هذا العلم لدوله وأممه ، تفلس الآن وتندحر ، تندك أصولها وقواعدها ... ». حسن البنا ، مرجع مذكور سابقاً ، ص 59.

8 – راجع أمثل تعبيرٍ عن هذه «الاطروحة» في الدائرة الإسلامية غير العربية:

– أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، الكويت، المركز العالمي للكتاب الإسلامي ، (د.ت).

– وراجع تمثيلاً لها في التأليف الإسلامي (العربي) في : سيد قطب ، الإسلام ومشكلة الحضارة (القاهرة، بيروت، دار الشروق ، ط11 ، 1992م)، و: معركة الإسلام والرأسمالية (ط13، القاهرة ؛ بيروت، دار الشروق، 1993م).

9 – راجع في هذا : Abdessalam Yassine : Islmiser la Modernite Rabat Al Ofok impressions, 1998.

10 – يقول حسن البنا : «... لا عذر لنا إن جانبنا طريق الحق: طريق الإسلام ، واتبعنا طريق الشهوات والزخارف: طريق أوروبا . وفي طريق أوروبا زينة وبهرج ، وفيه لذائذ وترف ، وفيه تحلُّل وإباحية ...». م م، ص 73. وهو يدعونا إلى أن «نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المتع والشهوات ...».المصدر السابق ، ص 99 .

11 – يراجع في هذ المعنى محمد قطب : جاهلية القرن العشرين . بيروت، دار الشروق ، 1994م.

12 – في نص للشيخ حسن البنا– يقرُّ فيه بأن مهمة «الإخوان المسلمين» ليست دفاعيــة (ضد مدنية الغرب) بل هجومية أيضاً – نقرأ : « ما مهمتنا إذن نحن الإخوان المسلمين ؟ أما إجمالاً، فهي أن نقف في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنية المادة وحضارة المتع والشهوات، التي جرفت الشعوب الإسلامية ، فأبعدتها عن زعامة النبيﷺ وهداية القرآن، وحرمت العالم من أنوار هديها ، وأخَّرت تقدُّمه مئات السنين، حتى تنحسر عن أرضنا ويبرأ من بلائها قومنا . ولسنا واقفين عند هذا الحدّ ، بل سنلاحقها في أرضها ، وسنغزوها في عقـر دارها،حتى يهتف العالم كله باسم النبي ﷺ ، وتوقف الدنيا كلها بتعاليم القرآن، وينتشر ظل الإسلام الوارف على الأرض»، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسـن البنا، م م س ، ص 99.

13 – الظروف الموضوعية التي نشأ فيها خطاب الأصالة هي عينها التي شهدت ازدهار أفكار التقدم وتياراته : الليبرالي والقومي واليساري، والأخيران مناهضان للغرب (= الغرب السياسي وأحياناً الغرب الثقافي كما في حالة الماركسيين العرب المناهضين للثقافة البرجوازية والنظام الليبرالي) . فكيف نبرّر للأصاليين نكوصيتهم للأسباب والعوامل عينها التي دفعت الآخرين إلى مواجهة الاستعمار والغرب بطريقة أخرى غير القطيعة الكاملة مع منظوماته ؟!

14 – ردَّ ابن رشد على من ناهضوا المنطق بتعلَّة أنه بدعة قائلاً : « وليس لقائلٍ أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقليّ بدعة، إذ لم يكن في الصدر الأول . فإن النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو شيء استُنبط بعد الصدر الأول وليس يُرى أنه بدعة . فكذلك يجب أن يُعتَقَد في النظر في القياس العقليّ » . (ابن رشد : فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1999 ، ص 89 .

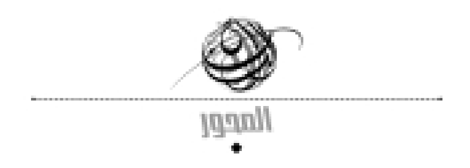
15 – شبيهٌ هذا التواؤم بيـن أيديولوجيتي الأصالة ونهاية التاريخ بالـتلاؤم بين « صدام الحضارات» عند صمويل هنتنغتون وبين «الأطروحات» الأصولية الإسلامية التي تلقفتها فقسمت العالم بمقتضاها إلى «فسطاطين» مشتبكين . راجع نقدنا لها في مقدمة الطبعة الثانية لكتابنا: الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر ،م م س. وانظر كتابات رضوان السيد في موضوع الأصولية.

16 – وإن كان يجوز لنا – مع ذلك – أن نتساءل عن نصاب الإمامة من تلك الثوابت عند من يقول بها ومن يُخرجها من دائرة العقيدة معتبراً إياها من الفقهيات: وهي موضوع اختلاف.

17 – كان عبد الله العروي قد نبَّه مبكّراً إلى هذه المفارقة في السلوك العربي تجاه الحداثة: استهلاك ثمراتها الاجتماعية والاقتصادية والتقنية ورفض المقدمات الفكرية التي أنتجت تلك الثمرات. راجع : عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي، بيروت، دار الحقيقة ، 1973م.

18 – العبارة مستقاة من المستشار طارق البشري في معرض مقارنته بين حسن البنا وسيد قطب، طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر. القاهرة، بيروت ، دار الشروق، 1996م، ص33 .





ثقافة التغيير وتغيير الثقافة
الإسلام وثقافة السلام

سعاد الحكيم(*)

تدور نقاشاتٌ عاصفةٌ ما عادت مقصورةً على أوساط العرب والمسلمين حول طبيعة الإسلام ، وقدرات المسلمين على المشاركة في حضارة العالم وتقدمه وأمنه ومستقبله . ويرجعُ ذلك ، ليس إلى صعود الأصولية العنيفة وحسب ، بل إلى طرائق التفكير والتدبير في حلول المشكلات الكثيرة والعالقة ، وبينها القومي والوطني والإسلامي .

لا جدل بالنظر إلى هذين العاملين ، عامل الفكر والممارسة ، وعامل سوء العلاقة بالعالم المعاصر ، في ضرورات التغيير الفكري واجتراح المستقبل الآخر. وأرى أنه حان الوقت لارساء ثقافة تغيير مؤصلة على الإسلام ، تجدّد الدين وتغيّر طرائق التفكير والتدبير . وأن من بين أهم المسائل الملحّة في التغيير مسألة الثقافة، وعلى التحديد ثقافة السلام .

إن السلام قيمة أصيلة وجوهرية في الإسلام ولسنا اليوم نكشف عن وجوده بمهارة قراءة بل العكس هو معطى ظاهر . كل ما في الأمر أن هذه القيمة الأصيلة سرت في ممارسة السابقين وأسهمت في البناء الحضاري الكبير وتمثلت في السلام مع النفس والآخر ، وفي نشر فكر التصالح مع العالم وفيه ، ولكنها لم

(*) باحثة وأكاديمية لبنانية .

تتحوّل إلى ثقافة سائدة مكتوبة ومتوارثة ، يحتكم إليها ويُساءَل بموجبها .

1 – السلام قيمة إسلامية

يتبدّى للعقل الناظر في النص الديني أنّ السلام هو النظام والقاعدة في الإسلام ، وأنّ العنف هو خرقٌ لنظام الإسلام وخروج على قاعدة الحياة فيه[1] . وفي إطار البرهنة على ما يتبدّى للعقل نورد حزمة أدلة :

1 – السلام هو اسم من أسماء الله الحسنى الواردة في القرآن الكريم ، يقول تعالى: ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلاَمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ﴾[2] .

2 – يدعو المؤمن ربّه بهذا الاسم المعظّم عقب كل صلاة يومياً : « اللهم أنت السلام ومنك السلام» ، وفي هذا لَفْتٌ لوجدان المسلم إلى ضرورة إشاعة سلام الإسلام في ذاته وفي محيطه .

3 – إنّ تحية المسلمين حين يلتقون بعضهم وغيرهم هي : «السلام عليكم » ، إنها مبادرة باعلان السلام .

4 – في الصلاة يحيّي المسلمون نبيّهم ﷺ وإخوانهم وأنفسهم بقولهم : «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين».

5 – أحد أبواب المسجد الحرام في مكة المكرمة ، وأحد أبواب المسجد النبوي في المدينة المنورة يسمى «باب السلام» .

6 – الجنة هي دار السلام . قال –تعالى–: ﴿ لَهُمْ دَارُ السَّلاَمِ عِندَ رَبِّهِم ﴾[3] .

7 – تحية المؤمنين يوم يلقون ربهم في الآخرة هي السلام، قال –تعالـــى–: ﴿ خَالِدِينَ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلاَمٌ ﴾[4] .

8 – لقد جاء التبيان النبوي ليربط الإسلام بالسلام والإيمان بالأمان، فقال ﷺ : «المسلم مـن سلم المسلمون من لسانه ويده، والمؤمن مـن أمِنَهُ الناسُ على أموالهم وأنفسهم».

9 – وفي القرآن الكريم تأكيد صريح على السلم ، وخاصة عند غياب القتال ، قال –تعالى–: ﴿ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً ﴾[5] .

10 – كذا إن عَلِم المسلم أن الذي يقاتله قد جنح للسلم، فيدخل في الحالة السلمية، قال –تعالى–: ﴿وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّه﴾[6].

11– إن السلم ليس مجرد هدنة في الإسلام بل العكس هو الأساس وهو النظام وهو القاعدة الحياتية. أما الحرب فهو خرق للنظام وهو الاستثناء. قال ﷺ: «يا أيها الناس لا تمنّوا لقاء العدو وسلوا الله العافية»[7].

ويقول الشيخ محمد أبو زهرة[8]: «الأصلُ في العلاقات بين المسلمين وغيرهم هو السلم ، وأن ذلك هو رأي الجمهرة العظمى من الفقهاء ، والقلة التي خالفت ما كان نظرُها إلى الأصل بل نظرُها إلى الواقع ، وكان ما قررته حكماً زمنياً وليس أصلاً دينياً » .

2 – منطلقات إسلامية تؤسس لثقافة السلام

إن الإسلام – في أساسه – ليس فكراً فئوياً يهتم بجماعة من الناس ، بل هو ينظر إلى الإنسانية كلها على أنها واحدة ، وينظر إلى التاريخ البشري بأكمله على أنه وحدة متوالية متسلسلة . وفيما يأتي ندلل على وحدة الإنسانية ووحدة التاريخ:

1 – وحدة الإنسانية ووحدة الإنسان

تجلت وحدة الإنسانية في القرآن الكريم، يقول –تعالى–: ﴿يأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾[9]. تؤسس هذه الآية للمساواة بين الأجناس والأعراق. فالكل من طبيعة واحدة، وله الاستعدادات والإمكانات الإنسانية نفسها، لا عرق أفضل من عرق[10] ، وليس هناك « شعب مختار » أو « عرق مختار » يحق له قيادة العالم ومؤهل لسيادته .

الإسلام مفتوح أمام الإنسانية كلها ، إنّه دعوة للجميع دون استثناء ، ودون تفضيل لشخص على شخص إلا بالتقوى ، والتقوى أمر اختياري إنساني لا أمر استعدادي خَلْقي . إذن ، من التقوى ألا يتعصّب المسلم لعرق أو لعصب أو لقومية أو لطبقة ، لا ميزة إنسانية لفئة على فئة أو لشخص على شخص ، الكل سواسية كأسنان المشط[11] .

ظهرت في القرن التاسع عشر في كتابات ترجع إلى نُخب علمية وثقافية غربية

مقولة غريبة هي : «الشرق شرق والغرب غرب» . وتبدو هذه المقولة تصنيفية بظاهرها ولكنها تُبطن قطيعة بين شعوب الأرض ، وتؤسس لأشكال من الصراع والعزلة واللامساواة الإنسانية والغطرسة لعرق من الأعراق .

لقد استخدمت مقولة «الشرق شرق والغرب غرب» في إطار أن القطبين لن يلتقيا ، ولا يمكن أن يلتقيا لأنهما مختلفان بالجوهر لا عرضياً . لكأن أهل الغرب هم من جنس بشري مختلف باستعداداته وإمكاناته وجوهره عن جنس أهل الشرق . وقسموا على ذلك حضارة العالم إلى حضارات على أساس عرقي وجغرافي[12] إلى جزر بشرية منعزلة بجنسها وحضارتها .

ونشأ عن هذه المقولة التصنيفية – عرقيّاً وإقليميّاً – فكرة أشد فتكاً بوحدة الإنسانية وهي فكرة «الجنس الأعلى» ، وفكرة مفادها أنّ خصائص الشعوب ثابتة ونهائية وجوهرية . وأدى ذلك إلى انشطار إنساني حضاري تواجهت بموجبه الثقافات والحضارات ، فإما مسار صراع وإما مسار حوار .

وفي المقابل ، فإن الفلاسفة العرب المسلمين – كابن خلدون مثلاً – حين نظروا إلى الفروقات بين الشعوب وجدوا أنّها خصائص ناتجة من ظروف معيشية وبيئية وليست جوهراً إنسانياً . ومن ثم تسقط الظنون بأن عرق هو أقدر على التجريد العقلي وبناء الأنساق الفكرية من غيره من الأعراق وهكذا ..

وقد يتبادر للذهن أن المسلمين أيضاً جنحوا للتفريق بين الشعوب حين تمسكوا بمقولة «خير الأمم»، وأنها مقولة تؤسس للتفاضل واللامساواة بين البشر. وحتى لا تقام مماثلة بين هذه المقولة ومقولة «الشرق شرق والغرب غرب» نقول: إن الخيرية هنا ليست عرقية أو قومية أو إقليمية، إنّها خيرية أخلاقية لا وجودية، وبالتالي مفتوحة أمام إرادة كل من يشاء الدخول فيها.

وخلاصة القول إن الإسلام نظر إلى البشر جميعهم على أنهم أسرة واحدة ، وأن رسول الله ﷺ هو الرحمة المرسلة إلى الناس كافة بل إلى العالمين لا إلى المسلمين فقط. قال –تعالى–: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾[13]. فالإنسان نوع واحد يتعدد في الأعراق والقوميات .

2 – وحدة التاريخ والدين

نظر الإسلام إلى الدين على أنه واحد ومن ثم أصبح تاريخ الإنسان تاريخاً واحداً متعاقباً متسلسلاً ، تكمل كل حقبة فيه وكل رسالة منه الأخرى ، فلا تناقض بين الرسالات بل وحدة الدين وتعدد الشرائع .

وقد حذر القرآن الكريم من التفريق بين رسل الله سبحانه، قال –تعالى–: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ أُوْلائِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾[14]. بل جعل الإسلام فعل الإيمان برسل الله أجمعين وبالكتب الإلهية المنزلة عليهم من أركان الإيمان .

كما أكّد محمد رسول الله ﷺ على أخوة الرسل بقوله ﷺ : « الأنبياء إخوةٌ من عَلاّتٍ وأمهاتهم شتى ودينُهم واحد »[15].

إذن ، فوحدة الإنسانية والإنسان، ووحدة الدين والتاريخ، تُسجّلان للإسلام. إنهما إنجاز إسلامي، وعلى المسلمين حمل هذه المسؤولية، مسؤولية بناء ثقافة إسلامية تعكس سلام الإسلام.

3 – ثقافة السلام لا بدّ أن تكون إنسانية وشاملة

أطرح هنا مسألتين: مسألة إنسانية هذه الثقافة ثم مسألة شموليتها .

3/1 – ثقافة سلام إنسانية

تُطرح في كثير من الأحيان مسألة السلام وكأنها مسألة من اختصاص الإسلام السياسي. أقول عبارة «الإسلام السياسي» بتحفظ ؛ لأنني أرى أن الإسلام واحد وكلٌّ لا يتجزأ ، وأن التجزئة الواقعة في تخصصاته العلمية لا تنعكس تجزئة على ذاته.

وفي طرح مسألة السلام وكأنها مسألة سياسية فقط عائق أمام انشاء ثقافة سلام في الإسلام ، لأن السلام هو مسألة إنسانية لا مسألة سياسية فقط . فالإنسان الفاقد للسلام في ذاته وعائلته لا يستطيع أن يلتزم بالسلام المعقود بين الدول والمنصوص عليه في القوانين والمعاهدات .

وحيث إن مسألة السلام هي إنسانية لا سياسية فهي تخضع كغيرها من مسائل

الإنسان إلى العقل والإرادة . فلا سلام حقيقياً إن لم يقتنع به عقل الإنسان ، ولا سلام حقيقياً إن لم تلتزم به إرادة الإنسان بحرية واختيار .

وحيث إن مسألة السلام هي إنسانية لا سياسية فهي بالضرورة جماعية لا نخبوية، يشترك في صنعها الجميع ، حكومات ومؤسسات ومجتمعات أهلية وعلماء الدين ووسائل الإعلام ، وبالتالي أي بناء ثقافي في هذا المجال أو تغيير ثقافي لا بدّ أن يتسرب إلى الجماعة البشرية بأكملها ، ويدخل في برامج التربية والتعليم والتنشئة ، ويؤكّد على دور المرأة في صنع السلام واشاعة ثقافة السلام .

3/2 – ثقافة سلام شاملة

حيث إن الإسلام هو كلٌ كامل لا يتقبل التجزئة؛ لذا فثقافة السلام الإسلامية لا بدّ أن تكون شاملة للمجالات الإنسانية كلها . وهذا الشمول يجعلها مُحْكَمة مستمرة ومستديمة لا آنية وعرضة للانهيار والسقوط . وهذه الشمولية تظهر بوضوح في الفقرة التالية من هذا البحث .

4 – مجالات السلام الإسلامي

إن محور عملية السلام وثقافة السلام هو الإنسان ، فهو السبيل وهو في الوقت نفسه الغاية ؛ لأن السلام هو من أجل الإنسان . يولد السلام في العالم من قلب الإنسان كما أن العنف الظاهر هو أيضاً يتفجر من داخل إنسان . وبناء عليه فإن السلام منظومة متكاملة تتداخل فيها دوائر الوجود الإنساني كلها ، الذات والعائلة والمجتمع والوطن والأمة والعالم أجمع . وأن أية خلخلة في دائرة منها سيسرّب الخلل إلى الدوائر الباقية .. وسوف أضع نقاطاً على شكل علامات ترسم حدود مجال ثقافة السلام وأفقها الإنساني المرجو .

4/1 – السلام الذاتي الداخلي

إن النصوص الإسلامية مثقلة بمفاهيم قابلة لأن تُستثمر في بناء ثقافة السلام الداخلي، وأرى أنه يمكن تصنيفها ضمن مرحلتين : المرحلة الأولى تحقق التوازن الداخلي بين مكونات الذات الإنسانية ، وتُرسي مناخ الهدنة ، وتزيل مساحات الاحتكاك العدائي العنيف . أما المرحلة الثانية فهي لا تكتفي بتحقيق التوازن

الداخلي بل تذهب أبعد من ذلك ، تصبو لأن تحقق وحدة الذات الإنسانية بتماسك مكوناتها الداخلية في كل منسجم متناغم لا يقبل التجزئة .

وفي إطار المرحلة الأولى نقرأ كافة التعاليم النبوية التي تنصّ على واجب الإنسان تجاه ذاته ، وخاصة واجب العدالة بين مكوناته الذاتية . لقد ألفت الإسلام الإنسان إلى ضرورة العدل في ذاته ، بين مكوناته نفسها ، فالزمه بأن يعطي لبدنه حقه من الغذاء والنماء ، ولروحه حقها من العبادة والرجوع إلى خالقه بالذكر والتسابيح، ولنفسه حقها في تلبية حاجاتها في حدود المسموح ولعقله حقه في التعلم والقراءة والتفكّر. يقول ﷺ: «فإن لزوجك عليك حقاً ولنفسِك عليك حقاً ولجسدك عليك حقاً »[16] و «إن لولدك عليك حقاً»[17] و«إن لنفسك حقاً ولأهلك حقاً»[18] و « قال سلمان لأبي الدرداء : إن لربك عليك حقاً ولنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً فأعط كل ذي حق حقه ، فأتى النبي ﷺ فذكر ذلك له. فقال النبي ﷺ: صدق سلمان »[19].

إن الإنسان وإن كان موجوداً وفاعلاً عبر مكوناته الذاتية إلا أنه ليس مالكاً لها بل مُستخلفاً عليها، يُسأَل عن بدنه فيما أبلاه وعن علمه فيما استنفذه أو أبقاه . وهذه المسؤولية ووجوب العدالة معاً تؤسسان لنهج حقوقي مهم جداً ، فالإنسان مسؤول لا عن حقوق غيره فقط بل عن حقوق الذات . ولكل شيء حق، ومن الضروري أن يؤدي المسلم هذه الحقوق .

بتأدية الحقوق يتحقق العدل داخل الذات ، وعندما يتحقق العدل ينزاح الظلم المسبب لكافة أشكال الصدام والصراع والشقاق والتطرف والإرهاب وغير ذلك بتأدية الحقوق يتحقق التوازن الداخلي بين مكونات الذات ، فلا صراع داخليا بين العقل والنفس ، ولا صراع بين البدن والروح ، بل كل مكونة تأخذ نصيبها وحقها وتعلم أن الذات هي الرقيب الضامن لعدم التسلط والتطرف ، وغير ذلك .

وفي إطار المرحلة الثانية نقرأ كافة النصوص القرآنية والنبوية التي تَلْفِتُ المسلم إلى أهمية القدوة الإنسانية والأسوة الإنسانية في مجال بناء الذات وصناعة وحدتها الداخلية وتماسكها . إنّ تأدية حقوق المكونات الذاتية يرسي العدالة ويزيل

مسببات الصراع الداخلي ، ولكن انصهار المكونات في وحدة ذاتية متماسكة لا يتم إلا بفعل الارتباط الإنساني .. من هنا نفهم تمزق الشباب المسلم المشدود إلى شاشات التلفزة والمصدّق لما يراه من صور ، ونشهد ذهاب مكوناته كل في ناحية ، فالبدن يتأسى بفلان المصارع أو فلانة الممثلة ، والروح يتأسى بفلان الداعي أو فلانة الصالحة ، والعقل يتأسى بفلان المفكر أو فلانة المثقفة ، والنفس تتأسى بفلان الناجح أو فلانة البارزة .. وهكذا ، وإن اجتهد الشاب على مكوناته ، كل واحدة على حدة فإنه لن يصل إلى وحدته وانسجام مكوناته في كل متماسك إن لم يلملم ارتباطاته المفرّقة في ارتباط إنساني واحد يشبع كافة احتياجاته الإنسانية في السلام والوحدة الداخلية .

إذن في المرحلة الثانية لا بدّ من الاقتداء بالأسوة الواحدة لما لها من أثر على بناء الذات الإنسانية ووحدتها .

4/2 – السلام العائلي

السلام العائلي على أربع ركائز : على السلام بين الرجل والمرأة ، وبين الأهل والأبناء ، وبين الأبناء والأهل ، وبين الأبناء فيما بينهم .

كثيرة هي النصوص الإسلامية ، وحاسمة ، فيما يتعلق بالعائلة . وفي إطار رسم المعالم نورد ما يأتي :

أ – علاقة الرجل بالمرأة. يخاطبنا القرآن الكريم بلغة الرمز والإيحاء فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة، ونخلص إلى أربعة أمور هي: السكن، المودة، الرحمة، اللباس.

يقول –تعالى–: ﴿ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُواْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ﴾[20] . وقال –تعالى–: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾[21] .

وإذا فككنا هذه العلاقات الأربع نجد أن «السَّكَن» عبارة عن استقرار وأمان، فلا بدّ إذن من أن يشعر كل طرف من الطرفين بالاستقرار والأمان ليتحقق السلام .

كما نجد أن «المودة» هي المحبة الثابتة لا الرغبة الجارفة الآنية والزائلة، ولا شيء يضمن السلام بين الرجل والمرأة أكثر من ثبات المحبة واستمرارها.

كما نجد أن «الرحمة» هي عدم الارهاق ، فلا يرهق الزوج زوجه بمتطلبات تفوق قدراتها الجسدية والإنسانية، وكذا لا ترهق الزوجة زوجها بمطالب تلجئه إلى ما لا يرضى أو تولد فيه مشاعر الاحباط والفشل والقلة .

كذا نجد أن «اللباس» هو الثوب، والثوب للبدن التصاق وتماسك، وحماية وستر من العيب وزينته . ومن ثم حين يكون الزوج لزوجه والزوجة لزوجها التصاق وتماسك وحماية وستر وزينة يشيع السلام وتُسدّ منافذ الصراع كلها .

إنّ السلام بين المرأة والرجل هو الأساس للسلام العائلي، وخاصة في المرحلة الحياتية الأولى للعائلة.

ب – علاقة الأهل بالأبناء .. لقد نص الإسلام على حقوق الأطفال والأولاد، وخاصة حق الإطعام والكسوة والرزق والتربية والتعليم والتأديب، حتى حق الولد في الإسم اللائق الذي يتسمى به وغير ذلك. وحيث أنّ هذه الحقوق معروفة تكفي الإشارة إليها، ونورد قوله –تعالى–: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَن يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ وَعلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ لاَ تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[22] .

ج – علاقة الأبناء بالآباء .. ترتكز علاقة الأبناء بالآباء في الإسلام على قاعدة وحيدة هي: الإحسان. إنها ليست علاقة معاوضة وعلاقة عدل وجزاء؛ لأن الفعل هنا يتجاوز الجزاء العدل بنص القرآن، لذا فهي علاقة «إحسان» ورضوخ تام واحترام، يقول –تعالى–: ﴿وَبالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيما﴾[23].. قول كريم يؤسس للسلام بين الأجيال ، سلام مبني على احترام الصغير للكبير لا على الندّيّة ، فالابن يحتاج إذن والديه حتى بعد بلوغه سن الرشد إن أراد السفر أو حتى الجهاد، وكذا نبهت التعاليم النبوية على أن عقوق الوالدين من كبائر الإثم .

د – علاقة الأبناء فيما بينهم .. إنّ الأخُوّة علاقة مقدسة في الاسلام ، وقد اتسعت وانتشرت خارج إطار العائلة لتشمل الإنسانية كلها . والأخوة لا تنفي أصل الخصومة بل تنفي أصل المفارقة ، نختلف ونبقى أخوة غير متفارقين يجمعنا نسب

مادي أو نسب معنوي . وهكذا يؤسس الإسلام لثقافة سلام يمكن استثمارها للجماعة البشرية بأكملها .

3- السلام الاجتماعي

ينظر الإسلام إلى المجتمع الإنساني على أنه فئات اجتماعية ، وكل فئة منها تتدرج أوضاعاً معيشية ، متساوية في القيمة الإنسانية «الناس سواسية كأسنان المشط» . وهذه المساواة الإنسانية ، إن مورست بمهارة وفهم ، تؤدي إلى التماسك والتعاون والتآخي وتزيل مسببات الصراع الطبقي كلها ؛ لأن الصراع يتولد من مشاعر الدونية والقلة والاحساس بالغبن والظلم .

لقد أوجد الإسلام منظومة مفاهيم اقتصادية تُرسي السلام الاجتماعي . ونحتاج اليوم إلى إعادة استثمارها في ثقافة السلام ، وأهمها : تداول المال وعدم كنزه بالبخل ، النهي عن الإسراف والتبذير ، الحقوق المالية للآخر كالزكاة مثلاً ، التكافل والتضامن والتعاون في حالات العوز والشدة .. تعاون فيه مساواة وندّية ويسهم في تنمية الآخر وتقدمه .

لقد حثّ الإسلام المسلم على أن يكون غنياً قوياً ، فقال ﷺ : «اليد العليا خير من اليد السفلى» ، استنهاض للإنسان على التقدم والعمل .

ولا أدلّ على إمكانات الإسلام في إرساء ثقافة للسلام الاجتماعي ، من فتاوى علماء أجلاء ، من بينهم ابن حزم الذي أفتى باعتبار أهل المحلة التي يموت فيها فرد من الجوع قتلة له تُؤخذ منهم الديّة .

كما أوجد الإسلام منظومة مفاهيم اجتماعية ، تؤسس للسلام والأمن الإجتماعي، وتحمي المجتمع بوجودها من التفكك والدمار وأشكال العنف والإرهاب . ومن هذه المفاهيم : الأخوة ، الصداقة ، الجيرة ، صحبة العمل ، معاشرة الأهل ، النهي عن التجسس ، تحريم الغيبة والنميمة والاستهزاء بالآخر والظن السيء ونقض العهد والخيانة ورمي المحصنات ، النهي عن الظلم والطغيان والعدوان والإفساد ، وغير ذلك من مفاهيم مشبوكة بآيات القرآن الكريم وبالتعاليم النبوية العصماء ، ومستثمرة في كتب الفقهاء والصوفية .

ولا يكفي من أجل إنشاء ثقافة للسلام أن تظل هـذه النصوص في سياقها السابق ، بل لا بدّ من أن تعاد صياغتها في منظومة جديدة من أجل عصر جديد .

4 – السلام الوطني

إن سلامة الأوطان والمواطنين هما جزء من السلام الإنساني . وفي هذا السياق أفتى جلّ علماء المسلمين عبر تاريخ طويل من ملاحظة الواقع ومعاناته والتكيف معه وتجاوزه بطاعة الحاكم ، وعدم مشروعية الثورة عليه حتى لو كان باغياً . وأفتى بعضهم – ومنهم الإمام الغزالي – بخلعه كشرطٍ دون قتال وإلا وجبت طاعته.

ومسألة «طاعة الحاكم» لقيت في أزمنة الإصلاح الحديثة والمعاصرة الكثير من النقد ، لما فيها من سلبية وابقاء الحال على ما هو عليه . ولكن بعد انقضاء قرنين في الصراع بين الراعي والرعية في المحيط العربي ندرك أهمية التغيير السلمي لأنظمة الحكم ، أو التغيير الديمقراطي إن أردنا بلغة العصر .

إن طاعة الحاكم لا تعني الخضوع والخنوع وإقرار البغي والفساد ، ولكن تعني –من منظور حديث– الحفاظ على الأمن الاجتماعي ، مكافحة الفتن التي تدمر الإنسان والمجتمع ، دفع عملية النماء والتنمية إلى التقدّم ، إنعاش الحياة السياسية والممارسة الديمقراطية والمشاركة الشعبية في اختيار المستقبل .

لقد آن الأوان لأن نرى أننا دخلنا في عالم جديد ، اختلفت فيه الأسلحة وميادين القتال ، وبرز فيه الإنسان والفكر على أنهما السلاح والميدان معاً في كل مجال .. والسلم الوطني هو السبيل الوحيد لنماء الإنسان وتنمية فكره ليواجه الحياة بروح العصر .

5 – السلام الأممي العالمي

إن السلام العالمي هو الحاضن للسلام الإنساني ، وقد بناه الإسلام على حسن الجوار وعدم الاعتداء والطغيان ، بناه على العهود والمواثيق وواجب الوفاء بها والالتزام ببنودها. وقد أبان الشيخ محمد أبو زهرة حكم الإسلام فيما يتعلق بالعهود الدولية ومواثيق المنظمات ، يقول[24]: «يجب أن يُلاحظ أن العالم الآن تجمعه منظمة واحـدة (منظمة الأمم المتحدة) قد التزم كل أعضائها بقانونها ونظمها ،

وحكم الإسلام في هذه أنّه يجب الوفاء بكل العهود والالتزامات التي تلتزمها الدول الإسلامية عملاً بقانون الوفاء بالعهد الذي قرره القرآن الكريم ، وعلى ذلك لا تعدّ ديار المخالفين التي تنتمي لهذه المؤسسة العالمية دار حرب ابتداء بل تعتبر دار عهد » .

5 – معوقات نشر ثقافة السلام

يجب أن نعترف بوجود معوقات إنسانية أمام نشر ثقافة السلام[25] ، معوقات لا بدّ من أن نوليها الاهتمام اللازم فندرس أسبابها وآلياتها ونتأمل انسانياً في حلّها ولا نكتفي بمحاربتها فقط . وأضع بين يدي هذه المعوقات ثلاث أفكار :

الفكرة الأولى .. منظومة رباعيّة مدمّرة .

تتجلى ظواهر عديدة تؤكد على وجود منظومة رباعية مدمرة فاعلة في العالم اليوم ، وهذه المنظومة الرباعية تتلخص بأربع كلمات هي : التعصب – التطرف – العنف – الإرهاب .

تتجلى ظاهرة التعصّب اليوم بكافة أشكاله فمنه الفكري والديني والعرقي والقومي . وعلى حين أن العصبية ليست ضد الآخر إلا أن التعصب للعصب هو المؤسس للصراع وكذا فاتّباع فكر معيّن ليس ضد الآخر ولكن التعصب لفكر واحد يؤدي إلى الصراع ، يؤدي إلى عدم قبول الآخر ، وإلى الأحادية التي يظن المتعصب لفكره بموجبها أنه وحده على حق وكل الآخرين على ضلال[26] . إن ظاهرة التعصب التي هي أولى مراحل الدمار تحتاج إلى مزيد دراسة لمعرفة أسباب تكوّنها داخل الذات البشرية ودور الاستبداد والطغيان والظلم والقمع والخوف على الهوية وحماية الذات في ذلك .

كما تتجلى ظاهرة ثانية هي التطرف . الخطوة الثانية بعد التعصب هي التطرف، هي التخلي عن الاعتدال والوسطية ، هي ترك وسطية الإسلام لاعتناق الغلو والمغالاة ، والتشدد بما لا يترك مجالاً للقاء مع الآخر في مساحات مشتركة.

وتتجلى ظاهرة ثالثة هي العنف ، إذ نلحظ أن العنف أصبح يفور كالتنور في وجدان معظم الناس ، إلا من رحم ربي . عنف على كافة المستويات ، حركة

عصبية عنيفة أمام آلة ترفض الاستجابة ، سرعة غضب وعنف كلامي أثناء عرقلة سير أو مخالفة للسير من شريك الشارع ، عنف وغليان عند تأخر في موعد ، حتى الأطفال مع الأهل والأهل مع أولادهم نلحظ حالات من العنف وعدم المسالمة وعدم التسامح . ولسنا هنا في مجال دراسة أسباب العنف ، ولكن لا بأس من الإشارة إلى مشاعر الاحباط والغضب ، اثر الوضع العام ، ضغوط العمل والمحيط، اثر وسائل الاعلام والأفلام الأجنبية ، حتى أفلام الكرتون للأطفال قبل الثالثة من العمر وبعدها تولد في الطفل التخطيط للأذى والشر (أفلام توم أند جيري مثلاً وخطط الفأر لإيذاء القط بهدف إزاحته من مساحة العيش المشترك وغير ذلك...). باختصار ، إن العنف عائق أمام ثقافة السلام ، وتجعل الإنسان ، رجلاً أو طفلاً ، ذكراً أو أنثى ، غير متلق وغير مستجيب لها . والعالم أجمع بحاجة إلى توجيه العنف المبثوث في الصورة وتوظيفه في إطار القيم الإنسانية ، توظيفه في الخير في الفروسية الاجتماعية أسوة بكل الأعمال التاريخية للأجيال السابقة .

وتتجلى ظاهرة رابعة هي الإرهاب ، إذ إن التعصب والتطرف والعنف تمهد أرض الإنسان وتجعلها مؤاتية في كثير من الأحيان للانتقال من حيز الذات إلى حيز الجماعة . فتتجسد هذه العوامل في عمليات التدمير واستئصال المختلف معنوياً ومادياً . كما تتوظف هذه الظاهرة في أحايين كثيرة في سياق سياسي سلطوي ، يشيع الذعر والدمار ولا يقدم مشروعاً إنسانياً للجماعة .

الفكرة الثانية .. إن منظومة الدمار متسلسلة

إن أكثر ما يثير مخاوف المفكرين هو أن منظومة الدمار متسلسلة ، بمعنى أنها تعيد إنتاج ذاتها عبر ضحاياها . يتلقى الإنسان الظلم والعنف والقهر والقمع فيكون مظلوماً ومقهوراً ومقموعاً وغير ذلك ، فإذا به يصبح هو الظالم وهو القاهر وهو القامع لمن هو دونه وتحت رحمته . التسلسل يجعل الضحية هو الجلاد لضحية ثالثة والضحية الثالثة جلاد لضحية رابعة وهكذا .. والأمثلة على ذلك كثيرة ابتداء من الدولة والأب والأم والابن وانتهاء بالمحبين وأفراد الناس .. الإرهاب يتسلسل، ويولد العنفُ عنفاً آخر لدى شخص آخر وهكذا .

الفكرة الثالثة .. فلسفة الدور

إن منظومة الدمار تدور بين الجلاد والضحية ، وكلما أتمت دورة من دوراتها ازدادت قوة وعنفاً . إن القمع والظلم والطغيان من طرف تولد لدى الطرف الآخر تعصباً وتطرفاً وعنفاً وإرهاباً ، وبظهور هذه الأعراض لدى الطرف الآخر يزداد الطرف الأول في قمعه وظلمه وتأديبه وطغيانه . مثلاً ، يظلم الأب ولده ، فيصبح ابنه عنيفاً، فيزداد الأب في قمعه ، وهكذا تدور الظواهر في حلقة تولد واحدة منها الأخرى . فإن سألت الأب عن سبب شدته مع ابنه ، يقول لك إنه عنيف ، وإن سألت الابن يقول لك انه ظالم وهكذا ..

6 – من أجل بناء ثقافة للسلام في الإسلام

إن البشرية بأكملها وحدة عضوية ، أبحر أبناء الإنسان في مركب واحد ، أو أقلعوا في طائرة واحدة .. إننا جميعاً نسبح في الفضاء على سطح كوكب واحد ، ولا بدّ أن يأتي على الناس حين من الدهر يلمسون فيه هذه الحقيقة البدهية ، ويدركون أنّ أي فساد يلحق بشعب من الشعوب أو بأمة من الأمم سيؤدي حتماً إلى فساد الآخرين ، شركاء الوجود الإنساني .

وفي خضم هذا الخلط الهائل بين دين الإسلام وتاريخ المسلمين وواقعهم لا بدّ من التأسيس لثقافة للسلام المستدام ، وليس للسلام الآني المرحلي ، سلام هو فعل إسلامي مؤسس على جدلية النص والواقع لا ردة فعل على تهم موجهة أو أحداث محدودة .

وأعترف بأن المسألة صعبة ؛ لأن الكتابة على المحو ليست كالكتابة على الصفاء الأول ، كما يقول الإمام الغزالي .. ومع ذلك أرى أنه من أجل بناء ثقافة للسلام في الإسلام من التعاليم الإسلامية التي أشرت إليها في الفقرات السابقة كلها – لا بدّ من أن نلتزم بالتأسيس على محورين : على مركزية الإنسان ، وعلى مركزية الإسلام معاً .

1 – مركزية الإنسان

لا سلام بدون مشاركة الإنسان ؛ لذا لا بدّ من بناء إنسان قادر على نشر السلام العادل بين الناس . ويتحقق ذلك من وجهة نظري إن قمنا بعملين متزامنين :

العمل الأول .. هو بناء إنسان تعددي ، يقبل الآخر ؛ لأن الأحادية تؤسس

للنزاع والصراع . ومن أجل بناء التعددية نعمل على إيجاد ثقافة التنوع فنستثمر النصوص التي تعرّف الإنسان بروابطه وخصائصه ، تُظهر تنوع ذاته الواحدة في الأعراض ، وتُبدي أبعاد هذه الذات الواحدة . مثلاً هو في الوقت نفسه يؤمن بدين ويلتزم بشريعة ، وينتسب إلى عرق وإلى قومية وإلى عائلة ووطن ومنطقة وغير ذلك، فإن بدا تعصبٌ لأي بعد من هذه الأبعاد وتطرّف خَسِر تكثّره وخسر غناه وسقط في الأحادية .

إن بناء الإنسان التعددي يبدأ منذ الطفولة ، يبدأ من مدرسة الأهل التي تنشئه على التعامل مع كثرته ، فيراها ويعطي كل ذي حق حقه ، منذ الطفولة يتدرب الإنسان على عيش الكثرة في الوحدة .

وهذا التعدد ليس مجانياً ، ولا هو معطى فطري إنساني ، بل لا بدّ من اكتسابه بالتعلم والدربة . ومتى تحقق هذا الإنسان القادر على استيعاب المتخالفات ينهض مجتمع التواصل والحوار والتعددية .

العمل الثاني .. هو إيجاد إرادة السلام لدى الإنسان . إذ لا يكفي أن يكون الإنسان متنوعاً في ذاته مفتوحاً على حوار المتخالفات بل لا بدّ من أن تختار إرادته السلام والمسالمة . وهذه الإرادة تولد من الاعتقاد ومن العقل معاً ، وتتفعل بالتربية حين يتشرّب الإنسان منذ طفولته الأولى حقوق الآخر ، سواء أكان هذا الآخر أخاً له في الدين أو في الإنسانية .

وتقدم لنا النصوص الإسلامية كنزاً هائلاً قابلاً للاستثمار في ثقافة السلام ، ولا يزال مهجوراً حتى اليوم إلا في حدود ضيقة .

وتحت عنوان «حقوق المسلم على المسلم» نجد نصوصاً إسلامية ثابتة وصحيحة تدين ما نراه اليوم بين المسلمين ، ومنها : ألاَّ يؤذيه بقول أو بفعل ، لا يزيد في هجره على ثلاثة أيام في حال الخصومة ، يستر عورته ، يصون عرضه ونفسه وماله ، يوقر المشايخ ويرحم الصبيان ، يفي بوعوده له ، لا يسمع بلاغات الناس فيه، ينزله منزلته (وقصة جرير البجلي ورداء رسول الله (معروفة) ، يكرمه لحقّ قديم ، يصلح ذات البين ... والحقوق كثيرة لا يفي المكان بسردها[27].

كما أثبت الإسلام حق غير المسلم على المسلم . قال ﷺ : «الجيران ثلاثة :

جار له حق واحد ، وجار له حقان ، وجار له ثلاثة حقوق . فالجار الذي له ثلاثة حقوق هو الجار المسلم ذو الرحم ، فله حق الجوار وحق الإسلام وحق الرحم . وأما الذي له حقان فالجار المسلم ، له حق الجوار وحق الإسلام . وأما الذي له حق واحد فالجار المشرك»[28]، وقال ﷺ: «أحسِن مجاورة من جاورك تكن مسلماً». والجوار مسألة منزلية كما أنها مسألة دولية .

2 – مركزية الإسلام

يحتل الدين مكاناً جوهرياً في حركية السلام العالمي[29] ، وهنا تبرز أهمية إظهار «الإسلام الكامل» بالعودة إلى النص الأساس . وفي مقابل «الإسلام هو الحل»نضع مقولة «الإسلام الكامل هو الحل» .

الإسلام الكامل هو الذي ينص على أحكام العمل وعلى أصول أدائه معاً ، يأذن بالحرب وينص على أخلاقها ومبادئها من عدم قتل للنساء والأطفال والشيوخ ورجال الدين وعدم قطع شجرة وغير ذلك .

إن فصل الحكم عن المبادئ الأخلاقية المواكبة له يجتث العدل من الأرض ويجعل تطبيق الحكم قاهراً ظالماً يستدعي ما نراه اليوم من إعادة نظر – بريئة وغير بريئة – في أحكام الإسلام .

أقول أخيراً : إن ثقافة السلام في الإسلام نجد مصدرها في آيات القرآن الكريم وفي التعاليم النبوية العصماء ، وفي ارتكازها على هذين المصدرين تضمن التداول بين الجماعة ولا تنحبس ضمن فكر نخبة متقدمة مثقفة بل تصبح مسألة جماعية يشارك فيها الطفل والشاب والرجل والشيخ ، ذكراً وأنثى .

* * *

1 – انظر بهذا الخصوص: مصطفى السباعي ، نظام السلم والحرب في الإسلام ، ضمن سلسلة «هذا هو الإسلام» ، مطابع دار الكتاب ، بيروت .
2 – سورة الحشر، الآية 23.
3 – سورة الأنعام، الآية 127.
4 – سورة إبراهيم، الآية23.
5 – سورة النساء، الآية 90.

6 – سورة الأنفال، الآية 61.
7 – رواه أحمد في كنز العمال 323/4 .
8 – محمد أبو زهرة، العلاقات الدولية في الإسلام ، القاهرة 1964م، ص 52 (نقلاً عن العلاقات الدولية في الإسلام ، عدنان حسين، ص 50) .
9 – سورة النساء، الآية 1.
10– بخصوص حقوق الإنسان في الإسلام ، الحقوق الطبيعية والمدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وكذا حماية الفقه والقضاء لحقوق الإنسان ، انظر : عبداللطيف الحاتمي ، حقوق الإنسان في الإسلام ، دار الجيل ، بيروت ، ودار الآفاق الجديدة ، المغرب ، 1990م.
11– يراجع بشأن المساواة في الإسلام: باقر شريف القرشي ، النظام السياسي في الإسلام ، دار التعارف للمطبوعات ، بيروت ، 1982م، ص202 - 211.
12– انظر في هذا السياق: كلود ليفي شتراس ، العرف والتاريخ ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1982م.
13 – سورة الأنبياء، الآية 107.
14 – سورة النساء، الآية 152.
15 – صحيح مسلم، كتاب الفضائل .
16 – صحيح مسلم ، ج 2 ص 813 .
17 – المرجع نفسه ، ج2 ص 814 .
18 – صحيح البخاري ، ج1 ص 387 .
19 – المرجع نفسه ، ج2 ص 694 .
20 – سورة الروم، الآية 21.
21 – سورة البقرة، الآية 187.
22 – سورة البقرة، الآية 233.
23 – سورة الإسراء، الآية 23.
24 – محمد أبو زهرة ، العلاقات الدولية في الإسلام ، ص 57 (نقلاً عن العلاقات الدولية في الإسلام ، عدنان حسين ص 147) .
25– يراجع بشأن الثقافة الإسلامية وثقافة السلام : رضوان السيد ، الصراع على الإسلام ، دار الكتاب العربي، بيروت 2004م ، ص189 .
26– انظر بخصوص «إشكالية الآخر» و«ثقافة المعارضة»: فهمي هويدي ، الإسلام والديمقراطية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة 1993م ، ص13-94 .
27 – انظر كتابنا «إحياء علوم الدين في القرن الواحد والعشرين » ، دار الشروق ، مصر ، الطبعة الثانية 2005م، ص 530 - 535 (حق المسلم على المسلم) .
28 – ورد في إحياء علوم الدين ج 2 ص 212 ، والحديث أخرجه الحسن بن سفيان والبزار في مسنديهما ، وأبو الشيخ في كتاب الثواب ، وأبو نعيم في الحلية .
29– انظر في هذا الإطار : مجيد خدوري ، الحرب والسلم في شرعة الإسلام ، الدار المتحدة للنشر ، بيروت 1983م ، ص358-392 (تأثير الإسلام في مفاهيم الغرب لقانون الدول).





أسباب النزول المقدّس: التاريخ والواقع

محمد أحمد الخضراوي(*)

سلطة النص وجماليات القراءة

تتخذ مشتقات النزول من الجذر (ن ز ل) أبعاداً مصطلحية تتجاوز في حقل الألسنية العام، لكن كلاً منها ينفرد بموقع مستقل، ويتمايز بحمولات معرفية ومنهجية ذاتية. ولهذا تولّد عن مصطلح النزول مفهومات اختلفت عن المقومات الدلالية التي استحدثها مجال التنزيل. فالنزول يؤشر على الصبغة الإلهية التي اكتمل بموجبها النص القرآني في معالم الأزل. أي أن القرآن ينزل من عند الله وبأمر منه. وأما التنزيل فيشير إلى حضور الغيب في حياة الناس بطرائقية (منهجية) يستشرف النص من خلالها المستقبل البشري تحايثاً مع الأفراد المتلقين في مواقعهم ومعايشهم داخل المألوف اليومي[1]. وقد تفرعت عن هذا المنظور ثلاث مرئيات:

المنظور الأول: أن النزول هو حضور النص في السماء الدنيا. والتنزيل هو مقدمة المقسّط والمتفرق في عالم الشهادة البشري. قال ابن عباس: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم. وكان الله ينزله على رسوله بعضه في إثر بعض.. منجماً في ثلاثة وعشرين سنة.. بحسب كلام العباد وأعمالهم. والسر في إنزاله جملة إلى السماء -والكلام دائماً للسيوطي- تفخيم أمره، وأمر من نزل عليه. وذلك بإعلام سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم قد

(*) باحث وأكاديمي من تونس .

قربناه إليهم لننزله عليهم. ولولا أن الحكمة الإلهية اقتضت وصوله إليهم منجماً بحسب الوقائع لهبط به إلى الأرض جملة كسائر المنزلة قبله. ولكن الله باين بينه وبينها فجعل له الأمرين: إنزاله جملة ثم تنزيله مفرقاً تشريفاً للمرسل إليه[2].

المنظور الثاني: ذكره الحجوي. وهو أن القرآن نزل نزولاً وتنزيلاً. أما النزول فقد تم بموته (. وأما التنزيل على الوقائع واستنباط الأحكام، فلم يزل إلى آخر الدهر. فسورة البقرة وحدها مشتملة على ألف أمر وألف نهي، وألف حكم، وألف خبر. ولعظيم فقهها أقام ابن عمر في تعلمها ثمان سنين. فما من أحد يتدبره إلا ويظن أنه المخاطب به، وعليه تتنزل أحكامه وإشاراته[3].

المنظور الثالث: هو أن ما يُهْوى به من علو إلى سفل يكون إنزالاً وهو إنزال حيث لا وسائط ولا أسباب. وأما التنزيل فحيث الوسائط: فتعاين آياته بالسماع، وأحكامه بالتجربة من بين عاجل ما شهد، وآجل ما علم. يعلم ما شهد فكان معلوماً بالتجربة المتيقنة بما تواتر من قصص الماضي، وما شهد له من الأثر الحاضر، وما يتجدد مع الأوقات من أمثاله وأشباهه. وهو ما ظهر في الحكمة المشهودة تقاضيه وانتظام مكتوب خلقه على حسب تنزيل أمره، وما كان منه بتدريج وتقريب للأفهام[4].

تتمفصل الجهود التفسيرية المذكورة وتترابط من أجل إضفاء معانٍ ودلالاتٍ عملية تميّز بين قول الله ومقولات البشر فجعلت من معادلة الإنزال والتنزيل أطروحة مرجعية ووثيقة نموذجية للتواصل تخلع على فعل القراءة توازناً موضوعياً وعقداً معرفياً يحتفي بجمال القراءة دون أن يبدّد سلطة النص. وتتجسّد هذه الموازنة في أمرين: أحدهما التأكيد على المستوى اللاهوتي الذي انبنى به النص. ويتمثل في النظر إلى القرآن– النص اللغوي، ضمن وظيفته الإعجازية وانتمائه الحاسم إلى الله. إذ كما ورد الحديث عن القرآن بوصفه نصاً لغوياً، تتأكد دلالته الإلهية ومبلغه المتعالي من الإعجاز والتجاوز للعقل البشري. فالقرآن معجز أفحم الفصحاء، وأعجز البلغاء أن يأتوا بمثله. ولو خرج بالإعجاز عن إدراك العقول معانيه، لكان خطابهم به من تكليف ما لا يطاق، وذلك مرفوع عن الأمة. وهذا من جملة الوجوه الإعجازية فيه. إذ من العجب إيراد كلام من جنس البشر في اللسان والمعاني، والأساليب مفهوم معقول، ثم لا يقدر البشر على الإتيان بسورة من مثله، ولو اجتمعوا وكان بعضهم لبعض ظهيراً. فهم أقدر ما كانوا على معارضة الأمثال، أعجز ما كانوا عن معارضته[5].

ويقوم الأمر الآخر على استصحاب الحضور الميتافيزيقي الأول في كل آنات وأزمنة القراءة. فالوحي السماوي يستعيد ذاته النزولية من عالم الغيب في كل مرة يقرأ فيها الإنسان كلام الله في زمانه ومكانه، ودون حاجة إلى وساطة وإلى رسول مبلّغ عن الله لكونه يحمل بيانية كونية في ذاته. وهذه مراهنة أزلية على المنطوق. فالقرآن زاخر بآليات لغوية وسيميائية تستوعبها منظومة الإعجاز التي تطرح أمام عقل القراءة أنماطاً من الكشوفات والإدراكات وتفتح على حقول المعرفة في عالم الدنيا وعلى روحانية عالم الآخرة. فالنزول والتنزيل بأسبابه ومسبباته يعكس هوية النص الديني من حيث انتماؤه إلى المطلق وصدوره عن الواحد الأحد. القرآن بهذا المعنى يتخطى محصلات الخبرة البشرية والتجارب المشخصة الضيقة وذلك لثلاثة أمور هي النسبية إذ إنّ الإمكانات الإنسية تقوم على الاحتمال والافتراض وتعجز عن الإمساك بالحقيقة. ثم التأويل، ذلك أن كل فهم ينطلق من نظر إلى الذات ومنها إلى الأشياء. أي أن الإنسان يجعل من نفسه مقياساً لفهم العالم والوجود والموجود[6].

لذلك كان كل فهم بما هو شيء شخصي تأويلاً (أنا أفهم فإذن أنا أؤول). وكل تأويل سيحتاج إلى تأويل غيره، وهكذا تتلاشى الحقائق بين الذوات المفكرة. والأمر الثالث هو الإيديولوجيا بمعنى الاحتكام إلى قوالب جاهزة وقبليات يقينية تصنعها بمعيارية ذواتٌ مفكرة لتمنع الذوات المغايرة من التفكير. فالإيديولوجيا صناعة بشرية منغلقة تصنع عدمية الفكر ودوغمائية المنهج. من هنا يكون كل قول بشري يحتكر الفهم إيديولوجياً. وبالتبعية، فإن كل سؤال ينتجه البشر سينطلق من الجاهزية الإيديولوجية المسبقة قطعاً بما أنها تفسير كلي لكل شيء. وما كان يرد على الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى القرآن من استفهامات، هي كذلك انحيازية تنبثق من الإيديولوجيا الرسمية. فهي أسئلة تقوم على الشك وعلى المخاتلة وعلى إدارة نقض النص والتعمية على الحقيقة وبالطعن في كون كلام الله ليس كلامَ الله.

وبناء على هذا، فإن القرآن الإلهي ووحي السماء لا يخضعان إلى هذه الأنماط البشرية من السفسطة والمهاترة والإصرار على رفض الآخر. كما لا يمكن بالمقابل لإيديولوجيا الشك التي استوطنت العقل الجاهلي، أن ترقى إلى عالم المعقولات والإلهيات لتصنع أنطولوجيا الواحد الأحد. وما ثبت تاريخياً من تحدّ قرآني للواقع

ونقص لأطروحاته يعصف بالمقولات اللادينية التي تنفي صفة القداسة عن القرآن الكريم. فالعقل الجاهلي عجز عن محاكاة القرآن وتقليده والإتيان بمثله رغم التحدي الذي دام ثلاثة وعشرين عاماً وقد تحداهم بأمر يختصون به، أنه من أعظم مفاخرهم كما يقول القاضي عبدالجبار، والنبي (لم يتحدهم إلا بطريقة معروفة وهي طريقة النبوة وإلزام الشريعة، دون طريقة الغلبة والملك والقهر بالسلطنة. لأنه حيث ادّعى النبوة لم يكن له عدد ولا عدة. ولا له من الحال ما يقضي ادّعاء الملك، وإنما ادعى النبوة وجعل الذي لأجله يلزم الانقياد، العلامة والمعجزة، وهي القرآن. والذي يدعو إلى إبطال أمره هو الذي لا يدعو إلى المعارضة ؛ لأن الإبطال المطلوب بها يقع دون غيرها[7].

إن حضور كلام الله المؤسس في عالم الناس داخل سياق ثقافي ونسيج دلالي ينسجم مع أنظمة القراءة وأبنية التفكير البشري ، جعلت منه محاوراً ثقافياً للواقع ، ولأنه كان كلاماً مدركاً محسوساً ، فقد كان تحريضياً ودافعاً إلى القول على القول ، لذلك جوبه اجتماعياً بالاستفهام وبالنقد ، وبالتشكيك في ماهيته المقدسة ، وهذا ، شأن لازم دعوة الأنبياء ، وكان معبراً عن محدودية قدرات المعرفة لدى الإنسان ، إذ لا ترى في الظواهر المحسوسة غير شيئيتها ومظهرها المادي ، بهذا العقل المنقفل ، انطلقت المقولات الجاهلية تطعن في مشروع القرآن ومشروعيته انطلاقاً من خلفية قبلية غالباً أو من منطلق الشك والتشكيك ، أو نوع من الفضول أحياناً ، وتشكل هذا في مطارحات ومساجلات وأسئلة مثلت انطولوجيا الحاضر ، ونعني بها ديناميكية الواقع الذي نزل فيه القرآن من عند الله تعالى ، وقد صنع القرآن من حركية هذا العقل الاجتماعي موقفاً منهجياً أضيف إلى المصاحبات النصية مثل المكي والمدني ، والناسخ والمنسوخ، وهذا العنصر المعرفي الجديد الذي نحن بصدد دراسته أعني أسباب النزول وهي من جهة ما هي صيغ وآليات بشرية تفيد من حيث خصائصها التجريبية في أن تكون مناخاً اجتهادياً لفهم الكلام المقدس بقدر الطاقة البشرية ، أسباب النزول بهذا المعنى، ستمثل لحظة تفسير وتأويل ونقطة تلاقٍ بين إرادة الفهم لدى الإنسان وفهم الإرادة التي جاء القرآن يبلّغها عن الله وقد أراد النص حين توزع داخل المجتمع واتخذ فعالياته نقاط استدلال ، أن يجعل من ذاته محاوراً برهانياً يمايز العقل من خلاله بين معتقد التوحيد وبين الإيديولوجيا الرسمية ، إيديولوجيا الصنم ومستتبعاتها الأخلاقية

والسلوكية والفكرية ، وهكذا يكشف عن الهدف المركزي للنص الديني وهو استحصال قناعات عملية ينتظم بموجبها الكائن الجاهلي في الوسط الإيماني.

وذلك من أجل التموضع في جوهر الوجود الإنساني في الباطن والظاهر ، أعني أن يتحول إلى قيمة اجتماعية عليا وليس من أجل التخزين الإرشيفي لمعلومات كمية يقرأها الرسول على الناس ، لكن التمثل الوجودي للقرآن أراده المنهج أن يتجسد من خلال القناعة الذاتية القائمة على الفهم والتأويل ، وهذا لا يتحقق إلا بالحوار والمناقشة والمراجعة العقائدية أولاً ضمن التنزل المفرق للقرآن الذي يراعي الوقائع والأسباب الاجتماعية وطرائق الاستقبال ، وهكذا تتآلف حصائل التجربة الإنسانية مع المبادئ الدينية المتأبدة لتعني أمرين :

أن الأسباب مناسبات عرضية تجسد الفهم العملي للقرآن ، وتنسج شبكة التواصل بين عالم الملكوت وعالم الظواهر ، ثم إن الأسباب ليست محددات لنزول القرآن ، وإنما هي مراجع ونقاط استدلال وفهم تتحايث مع بعض سياقات القرآن فينزل في ثناياها بمقصد التفهيم ، وهذا يدلّ على أن آفاق النص الكريم منفتحة على فعاليات العقل ، فهو أولى اهتمامات الغيب لكونه الرسول قبل الرسل والنبوة المتقدمة على الأنبياء ، القرآن إذن من خلال أسباب النزول لم يأت لإلجام العقل ، وإلزامه بالأمر النازل ، وإنما أحال عليه بغية تمحيص العلامات المقروءة والمرئية ، وقراءة العلل ومعلولاتها والأسباب ومسبباتها، وليس التحام النص الشرعي بأبنية الواقع سوى استراتيجيا في التواصل اعتمدت بيداغوجيا الحوار ، فكانت هذه المواجهة للمألوف تحريضاً على الاستفهام والاستفسار، أي أن طبيعة المواضيع التي يعرضها القرآن منهجياً ويطرح من خلالها قضاياه هي ما يستثير السؤال ويستفز الاستفهام ، ويحرّض القول على القول ، ولهذا تتنزل الأجوبة غير منخرطة في عنصر الزمان والمكان والبيئة الاجتماعية ، وإنما تمر بها حسب المرحلية المرادة في علم الغيب ، وتتخذ من خلال الأسباب خاصية التحيين، وهي استعادة دلائل النزول في كل آنٍ وحين لتتأقلم مع مختلف التغيرات الإمكانية ، وهنا ستتنوع مستويات الفهم واستيعاب دلالات القرآن بقدر الطاقة البشرية وأدوات الثقافة التي ترتهن بلحظة قراءة القرآن ، وذلك بحسب الذات والشيء والمعنى والتصور والتصديق كما يقول الغزالي[8]، وبالنظر إلى مراتب

الكلام والفهم والاستقبال نرى أن خطاب الله أكثر شساعة ورحابة وتعميماً للمستقبلين ذلك أن الكلام المتعالي توزع على مختلف مستويات الوجود، فكما خاطب الله الإنسان بالقرآن ، توجه بالكلام إلى الملائكة وإلى الأشياء وإلى المعدومات.

ففهم كلٌّ (بضمتين) خطاب الله ضِمْنَ حقل إدراكي خاص يتعلق به دون من سواه، واستقبل الوحي في حدود دوائر استيعابه ، فالقرآن قبل أن يتنزل إلى عالم الكائنات الإنسية، خاطب الله به كائناته العلوية، وأنزله في عالم الخلق على الملائكة ففهموه في طابعه الميتافيزيقي المتمايز عن خصائص الاستقبال المادي، فجبريل استوعب القرآن حين أوحى به إليه، لكن طبقاً لدوائر إدراكه الملائكية المختلفة في طبائع الفهم الإنسي ، وذكر السيوطي في كيفية إنزال القرآن أن السفرة الكرام الكاتبين في السماء الدنيا هم من أسلموا النص الإلهي إلى جبريل ، ونقل في رواية أخرى أن سورة الأنعام احتفى بها أهل السماء ، وشيّعها مع جبريل سبعون ألفا من الملائكة ، واللافت للنظر في هذه المنقولات أن إطلاع الملائكة على النص القرآني يمنحهم مستوى من الإدراك مختلف عن المدركات الحسية والعقلية لدى أي شخص بشري ، وفيما يتعلق بطبائع الفهم البشري ، جعل ابن عباس لقراءة القرآن طبقية تتوزع لدى الأفراد وبحسبهم انطلاقاً من الفهم الجماهيري العام إلى الفهم النخبوي الخاص.

ذلك أن تفسير القرآن عنده على أربعة أوجه : تفسير لا يسع أحدا جهله (شعبي)، وتفسير تعرفه العرب بألسنتها (معرفي) وتفسير يعرفه الراسخون في العلم (نخبوي) وتفسير لا يعلمه إلا الله (نهائي). يقول ابن خلدون : لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن من الغريب والمتشابه ، بل بعضها يفضل في ذلك على بعض[9] ، وقد تقدم عن الصادق في مصباح الشريعة أن : «كتاب الله -تعالى- على أربعة أشياء : العبارة والإشارة واللطائف والحقائق ، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء» وذلك باعتبار أن في كل كتاب سراً كما قال أبو بكر الصديق -رضي الله عنه[10]- ، ويبقى بعد كلام الله والملائكة والإنسان خطابُه -تعالى- للشيء وللمعدوم وهو محل نقاش، فإن قيل: إن الله لا يكلم إلا الموجود بأن قال له كن فكان، قيل له : إنه كان يجب أن يكلم كل موجود بسائر أقسام الكلام ، وفي سائر الأوقات ، وكان يجب أن يكلم المعدوم فيما لم يزل كما يكلم الموجود الآن ؛ لأن صحة ذلك

في الجميع على سواء فيما لم يزل ، وما تبين به بعد من أنه –جلّ وعزّ– لا يقول للأشياء التي يحدثها «كوني» يبطل هذا القول[11] ، ومسألة مخاطبة المعدوم كما في آية الميثاق مطروحتان في غير هذا الإطار الذي ندرس فيه أسباب النزول[12]، وإنما أردنا بيان انخراط الكائن البشري عبر الوقائع الاجتماعية في حركة الفهم الوجودي لكلام الله الذي شمل الملك والإنسان والشيء والموجود والمعدوم ، وبما أن الله أنزل القرآن من أجل الإنسان ، فإنه أجراه على تصاريف الاستقبال طبقاً لأنماط الوعي التي يدركون بها ومن خلالها المعاني والمعتقدات ، ويتفاهمون عبرها في مجريات حياتهم .

تقوم طبيعة الدلالة القرآنية على اللامركزية، أي أن المعنى القرآني لا يتكثف داخل حيز دلالي متعين ، وإنما يتحرك على الدوام في حقل من العلامات فلا ينفك عن الدوران بين مسلسلات الرموز والإشارات التي تتولد بتجدد النظر إلى الآيات والسور انطلاقاً من الوجود إلى ما وراء الوجود طبقاً لانفتاح العقل وشساعته المفهومية، وذكر القونوي منتهى التعامل التفسيري الحر لدى علي بن أبي طالب حين قال في تفسير سورة الفاتحة: لو شئت لحملت منها سبعين وقراً. والمشهد الدلالي القرآني ، يعرض تقنيات أسلوبية تعطي أسبقية للتأويل العقلي على منزلة التفسير الحرفي الذي يبدأ وينتهي عند الحسم بمعنى نهائي ، ونحن لا نجد في فن القول القرآني من المجمل والمبين ، والمطلق والمقيد ، والمحكم والمتشابه ، والناسخ والمنسوخ ، والتحمل ، والفواصل والغايات (...) ما يناظره في هذه الخصائص لدى أي جنس من أجناس التأليف البشري ، لذلك كانت بنية المفاهيم الدينية إلهية ومستقلة ، تنتفي عنها أية سمة للتلازم بينها ، وبين الأحداث الاجتماعية التي طرحها الواقع الجاهلي .

إن دراسة واعية لأسباب النزول تكشف عن زاوية الرؤية التي تنبثق منها الأسئلة الجاهلية المطروحة على النص القرآني ، وهي لا تعدو كونها أسئلة تعكس موقعاً اجتماعياً ، وزماناً تاريخياً تدين به الإيديولوجيا الجاهلية باعتبار أن الدهر هو من يهلك ويفني ، ويحيي ويميت ، وبالنظر إلى العالم من خلال فلسفة اللذة على المستوى الأخلاقي خمراً وجنساً ومالاً وقوة وسلطة لتكون هي المقوّم الوحيد والنهائي للحياة ، وهذا مناهض لأهداف النص القرآني الكريم ، فقد اتفقت الأمة ، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي الدين، والنفس، والنسل،

والمال، والعقل[13]. كان لابد بإزاء هذا الفكر المادي أن يتناقض العقل الجاهلي مع منهج النبوة ومبادئ القرآن ، وأن تستعر الأسئلة معترضة على المشروع الإيماني ، وعلى هوية النص لتشكل حركة رفض وجدار للصد والدفاع الإيديولوجي عن النفس ، غير أن إجابات النص ما كانت لتتجاوب مع الأغراض الإيديولوجية المضمنة في السؤال ، فهي (الإجابات) جزء من بنية معتقداته المكتملة في الأزل فكان وعي الجواب سابقاً لمضائق السؤال وأكثر إحاطة وإدراكاً منه به، بل إن السؤال ذاته، انخرط دون وعي في هذه المنهاجية القبلية المنسوجة في علم الغيب وقد استهدفت بصفة قبلية توزيع ظهور النص، وتنشيط حركة الاستقبال بالتوازي مع مماحكات الزعماء، وسلطة الإيديولوجية الجاهلية المتحركة عبر السؤال والاعتراض والنقد. فالأسئلة التي تطرح على النص هي من تخدم النص، وتيسر له تقديم نفسه، وبسط مفاهيمه ، وليست بأية حال محركات لتسريع الجواب أو استحداثه، والنزل المحايث للسؤال توصيف لأدواء الجاهلية غير متعجل يبلغ كلام الله ويتموضع داخل المرحلية المنهجية التي سطرتها بيداغوجيا التنزيل ، فليس ثمة لكل سؤال جواب، ولا يوجد وراء كل سورة سؤال كما تكشف إحصائيات أسباب النزول، وبكلام آخر، فإن المجتمع الجاهلي المندثر ليس سوى ومضة تاريخية إذ لا وجود لواقع ثابت، فكل واقع هو لحظة تأويل زائلة بخلاف الرسالة القرآنية فإنها باقية وإن زال الزمن لكونها كائنة فيه وخارجة عنه.

هندسة النص القرآني : التنزيل والتلقّي

لحظة الواقع لا تضارع الأزل ، وهيمنة الزمن التاريخي لا تلغي حضور الله في العالم وقيوميته عليه ، فالله موجود وراء الظواهر وفيها ، وموجود بكلامه الذي تمفصل في منعطفات التاريخ على سائر أنبيائه المرسلين. بذلك لا تكون أسباب النزول محددة للنزول ، ولا تكون تجارب الأشخاص النسبية موجهة للحقيقة الإلهية الموجودة قبل التجريب البشري. لذلك كانت مقاصد التنزيل المتوزع على الأسباب تستهدف تنمية القدرات التحليلية وربط الوجود بنظام الخلق الأعلى، وطرح الحقائق العلوية كصيغة بديلة لإخفاقات العقل المتتالية في فهم التناغم الميتافيزيقي بين مختلف مفردات الوجود، وبكلام تيولوجي، فإن القرآن نزل من أجل مصالح البشرية، فإن الشريعة تأسست على جلب المصلحة ودفع المضرة والمفاسد في القول الفقهي: «أينما تكن

المصلحة فثمَّ شرع الله». وقد أظهر الدين هذه الأساسات وفقاً لأفعال العباد لتتمايز المصالح والمضار، وتتبدى مقاصد التشريع، وتستبين الحكمة من وراء الأحكام، غير أن هذه المصالح تظهر أكثر ما تظهر في المعاملات، وبصفة أقل في العبادات لكونها من اختصاص الشارع بما أن المقصد من الخلق هو العبادة العالمة. ولهذا قال ابن حزم : ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقر بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس، وبما قام عليه البرهان[14]. لهذا كانت حيثيات النص الديني مرتكزاً علمياً تستوعب من خلاله دلالات الآيات ومعاني السور، لإدراك مواضع التجاوز الشرعي ومقاصده المتسامية بالنسبة إلى السلوكيات والقيم المتسالبة التي تنتجها البشرية ضمن حسابات براغمائية نفعية خالصة. وفهم سلالات الانحراف البشري وفجور النفس وغوايتها من خلال المقارنة والممايزة مع المنظور الديني ، يمنح الآيات النازلة والمتوزعة منهجياً بعداً مفهومياً وعملياً. ذلك أن نصوص القرآن تنزل وفقاً لتعرجات السلوك الاجتماعي الذي جاءت تبغي دحضه ونقضه، وهذا التواقت يفتح معابر عقلية تحليلية تصل إلى الحكمة والمقاصد من التشريع عبر تعاقب الفعل (البشري) والكلمة (الإلهية) وإرادة المخاطب وفهم الخطاب. من أجل هذا السبب الاستقرائي كانت معرفة أسباب النزول لازمة لمن أراد علم القرآن. ويستدل الشاطبي على ذلك بأمرين « أحدهما أن علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب، أو الجميع، إذ الكلام الواحد واحد، ويدخله معان أخر من تقرير وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز واشباهها ، ولا يدل على معناه المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال ، وليس كل حال ينقل ، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة ، فات فهم الكلام جملة أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط ، فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بدّ. ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن هذا الوجه والوجه الثاني هو أن الجهل بأسباب التنزيل موقع في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة ومورد الإجمال حتى يقع الاختلاف وذلك مظنة وقوع النزاع. ويوضح هذا المعنى ما روى أبو عبيد عن

إبراهيم التيمي قال : خلا عمر ذات يوم فجعل يحدث نفسه، كيف تختلف هذه الأمة ونبيها واحد؟ وقبلتها واحدة؟ فقال ابن عباس : يا أمير المؤمنين إنا نزل علينا القرآن، فقرأناه وعلمنا فيم نزل، وأنه سيكون بعدنا أقوام يقرؤون القرآن ولا يدرون فيم نزل، فيكون لهم فيه رأي، فإذا كان لهم فيه رأي اختلفوا، فإذا اختلفوا اقتتلوا. فهذا معنى الرأي الذي نبّه ابن عباس إليه، وهو الناشئ عن الجهل بالمعنى الذي أنزل فيه القرآن»[15].

تذهب بنا هذه السياقات العملية إلى صميم فعل التنزيل القرآني ، فاللحظة الاجتماعية المحايثة له من جهة ما هي واقع راهن، لا تمثل هيمنة على النص الديني، أو استبداداً بالمسألة الاعتقادية؛ لأنها استجمعت في ذاتها عناصر الانهيار والتلاشي حين صهرت مقولاتها في قوالب مغلقة، ورفضت محاورة النص، كما رفضت معارضته بالمحاكاة وإبطال منظومة الإعجاز، وهذا ما ولّد وظيفة عكسية مخالفة لمراداتها؛ لأن الكتاب الكريم تجاوزها كلحظة زائلة في التاريخ فبنى حقل دلالته بشكل أبدي ضمن الراهنية التي حايث خلالها الفكر الجاهلي، كما في الآفاق البعدية خلال الزمان المديني، وذلك حيث تأسس العقل الكتابي وبنى وعياً متجدداً بالقراءة فصار التمعين (إنتاج المعاني) استعادة فاعلة لإجراءات القول الديني بوصفه نصاً مرجعياً، وهنا صارت المقروئية تخالط بين الوحي والوعي، لكون الوحي عامل بناء وتحضير (من الحضارة) يتجاوز القول إلى العمل، والعمل إلى المعاملات الإنسانية، وهكذا فقدت المؤسسات الجاهلية محتوياتها، وسقطت في الفراغ واللاجدوى ، وصارت مفاهيمها مهجرة ومهمشة لكونها لم تعد تتجاوب مع تطلعات العقل الميتافيزيقي الجديد. وإذا أردنا أن ننظر من خلال موازنة نقدية إلى الفصل المنهجي الذي جعل من أسباب النزول بنية مستقلة عن الواقع ومفارقة الحقول قيمه ومفاهيمه، طرحنا جملة من الدلالات تكشف عن هوية النص الديني النازل ومساره الأزلي، المتدفق بموازاة بإزاء الواقع العَرَضي المتجمد.

الدلالة الأولى : الأسئلة والاستفهامات الذاتية

يرتكز منهج الإبلاغ القرآني على السؤال كطريقة عملية في تقديم المعرفة، ويبدأ السؤال التعليمي من القرآن ذاته من خلال الجامع المفهومي الكامن في تراتب السور،

ويتعلق بديناميكية النص القائمة على الحوار الداخلي. وهذا يعني أن المحاورة بين الكتاب الكريم والواقع (الجاهلي الذي نزل فيه) ليست استثناء تغلق بفعل التنزيل القرآني، وإنما هي مفصل من مفاصل المنهج الديني العام القائم على الحوارية. ومنطق النص الداخلي قوم على الحوار المستمر بين الآيات والسور فيما هو معروف بالتناسب (تناسب الآيات والسور)، ويتضمن هذا المنطق إثارة الأسئلة بصفة افتراضية وإن لم تعبر عنها آيات القرآن ، وتتطلب الاستفهامات إجابات صريحة بالنص أو ضمنية، فالسؤال والجواب بهذا المعنى كما يتأسس بين التنزيل والواقع (أسباب النزول) بما هو مجرد تنشيط فعل الاستقبال ، فإن السؤال والجواب داخل البنية القرآنية هو كذلك تنشيط لفعل الفهم وديناميكية القراءة. ولهذا اتخذ التبليغ القرآني شكلاً بيانياً تعليمياً حوى أساليب المناظرة والجدال والحجاج وهي استراتيجيا اختلفت عن نزول الكتب السماوية السابقة لأن القرآن الكريم يستهدف بنية عقلية اختلفت لدى الإنسان الأخير عنها لدى الإنسان الأول، قال بعض الأئمة : تضمنت سورة الفاتحة، الإقرار بالربوبية والالتجاء إليها في دين الإسلام، والصيانة عن دين اليهود والنصارى.

وسورة البقرة تضمنت قواعد الدين، وآل عمران مكملة لمقصودها. فالبقرة بمنزلة إقامة الدليل على الحكم ، وآل عمران بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم، ولهذا ورد فيها كثير من المتشابه لما تمسك به النصارى ، فأوجب الحج في آل عمران ، وأما في البقرة فذكر أنه مشروع ، وأمر بإتمامه بعد الشروع فيه[16]. وكان خطاب النصارى في آل عمران، كما أن خطاب اليهود في البقرة أكثر ، لأن التوراة أصل والإنجيل فرع لها. والنبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود وجاهدهم ؛ وكان جهاده للنصارى في آخر الأمر، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب. ولهذا كانت السور المكية فيها الدين الذي اتفق عليه الأنبياء ، فخوطب به جميع الناس ، والسور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب والمؤمنين ، فخوطبوا بيا أهل الكتاب ، يا بني إسرائيل يا أيها الذين آمنوا (...)، وقد تبين لي أن القاعدة التي استقر بها القرآن : أن كل سورة تفصيل لإجمال ما قبلها، وشرح له وإطناب لإيجازه، وقد استقر معي ذلك في سورة القرآن طويلها وقصيرها، وسورة البقرة قد اشتملت على تفصيل جميع مجملات الفاتحة[17]. وهكذا يكون مبدأ المحاورة ضرورة أبدية تجمع إلى جانب الإطار المعرفي،

المجال الأنطولوجي حيث يتفتح الاستفهام والجواب على ما لا ينتهي من المقولات البرهانية والعرفانية .

يقوم الحوار الداخلي بمعنى السؤال والجواب والتقدم والتأخر (الزمانيين) على أساس التوقيت فهو حاسم في تثبيت الأحكام وتقريرها ، وعامل الزمن يتعلق بشكل قاطع بأسباب النزول لأن الزمان إنما يشترط في سبب النزول ، ولا يشترط في المناسبة لأن المقصود منها وضع آية في موضع يناسبها والآيات كانت تتنزل على أسبابها، ويأمر النبي ﷺ بوضعها في المواضع التي علم من الله تعالى أنها مواضعها[18]. ومما يتنزل داخل الزمان ويتحدد بالمدة الناسخ والمنسوخ ، ذلك أنه يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت كذا، وقد يحكم به عند التعارض لمقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتأخر. ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة ، لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرر في عهده ﷺ والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد[19]. والنسخ واقع في القرآن كما في السنة ، وفيما أخرجه مسلم : «كان رسول الله ﷺ ينسخ حديثه بعضه بعضا ، كما ينسخ القرآن بعضه بعضا»[20].

وكذلك علاقة المجمل بالمبين والمطلق بالمقيد، والعام بالخاص وما ذلك من الأحكام الدينية المقررة بالتقديم والتأخير تبعاً للمدة والتوقيت الذي تفصل خلاله القوانين طبقاً للحاجة البشرية وهو من قبيل تأخير البيان لوقت الحاجة (وليس عن وقت الحاجة)[21].

وفي القرآن أجوبة عن أسئلة فهو سبب من أسباب تفرق النزول، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتى ذلك إلا فيما أنزل مفرقاً. وقيل : أنزلت التوراة جملة، لأنها نزلت على نبي يقرأ ويكتب ، وهو موسى، وأنزل القرآن مفرقاً لأنه أنزل غير مكتوب على نبي أمي. وقيل مما لم ينزل لأجله جملة واحدة، أن منه الناسخ والمنسوخ، ومنه ما هو جواب لمن يسأل عن أمور، ومنه ما هو إنكار لما كان[22].

أردنا من خلال البيانات المطروحة الكشف عن بيداغوجيا النص الكريم في البلاغ

والأداء وهي قائمة على الحوار، أعني أن القرآن بنى فعل التواضع على السؤال والجواب، أو ما يستثير ذلك ويفترضه. فخصوصية التعليم الديني تتمثل ديناميكية القول التي تستثير القول وتصنع المساءلات والاستفهامات ، وهذا يلغي بطبيعة حضوره المنهجي القول بأن الواقع له الأولوية على النص كما هو رأي حسن حنفي والحداثويين لأنهم توهموا أن الأفراد الاجتماعيين هم الذين يلقون القول على القرآن الكريم ، ويطرحون السؤال فتترتب عن ذلك الإجابات ، لكنهم افتقدوا هذا المعطى الأهم ، وهو أن النص المؤسس اتخذ من السؤال والجواب أسبقية منطقية لتقديم معارف الديانة بعيداً عن التلقين التراكمي والتلقي الأصم ، وحين تنعكس الصورة ويسأل القرآن ﴿أ إله مع الله﴾ ، فإنه يستثير المدارك الثقافية والفكرية لترتيب جواباتها، وتحديد موقف التزامي من قضية الألوهية، وبناء الأسس التخطيطية من أجل التعرف إلى ماهية الوجود كما رسمها البيان القرآني برهانياً، وتجاوز الافتراضات السلبية اللامتناهية .

الدلالة الثانية : أن القرآن لم يتشكل بناء على أسئلة الواقع الاجتماعي، فالصحابة الذين يؤلفون المجتمع الرسولي لم يطرحوا على النبي / المعلم سوى ثلاثة عشر سؤالاً ضمن آيات القرآن الكريم (6636 آية) .

تدل بنية القرآن الهندسية على تناغم كامل وانسجام تام بين مكونات هذا الكتاب الكريم، فالقرآن نص أكبر ينتظم جملة من النصوص الصغرى هي السور المائة والأربع عشرة ، وقد رأينا تخصص عديد العلماء في قراءة التناسب بين الآيات وبين السور ، فليس ثمة انقطاعات وفجوات تدل على استحداث السؤال الاجتماعي اهتزازات في بنية النص الكريم ، وهذا يكشف عن عياء السؤال وتوتره وقصوره عن شق شروخ في النص ، أو الجنوح به عن مسارات هي مقدرة له في الأزل ، بل إننا نريد القول إن السؤال خادم للنص ومهاد مفهومي له ، ذلك أن الكتاب / البيان يلتئم لوائح وقواعد ذات منهج تعليمي يستأنس بالواقع من أجل إحداث التفهيم ،وقد كانت الأسئلة من الندرة بحيث لا تثار كمشكلات إلا ضمن المبادئ الاعتقادية الكبرى، ولهذا كان أصحاب الرسول الكريم وهم الأكثر شوقاً إلى الفهم ،وإلى معرفة المبادئ الإيمانية الجديدة لا يسألون لأنهم يتابعون مسارات النص ومراتبه البيانية في إطار التمرحل

والتدرج ، والإحالة على البيانات الثواني ، وهي المرفقات النبوية (الأحاديث) كمركزية تفسيرية للنص الديني الأول. وقد استجمع القرآن في الأزل هموم الناس واستفساراتهم الضرورية التي كان الإيمانيون يستخرجونها من بواطن المدلولات ، لذلك لم تزد استفهامات الصحابة عن ثلاث عشرة سؤالاً وكلها مدنية (طرحت في المدينة بأغراض معرفية) من نماذجها آيات سورة البقرة المدنية 198-217﴿يسألونك عن الأهلة﴾ ، ﴿يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه﴾ ، ﴿يسألونك ماذا ينفقون؟ قل العفو﴾ والسؤال في منهاج القرآن لا يبدو سياقاً متمرداً على السياق (أعني أنه ليس واقعاً بشرياً متمرداً على الله) ، وإنما هو سياق من الواقع متفلت عنه بحثاً عن هوية ضائعة في تضاعيف التحولات الكبرى التي انبثقت من معمار النص الديني، بل إن الذوات النقدية حينما تسأل ، تؤسس دون وعي مشروع لإعادة تحطيم أسطورة الصنم وايديولوجيا الشرك ، وذلك لكونها كلما سألت ، انهالت عليها البرهنة الدينية تبعثر نماذجها الشوهاء ، وتطرح بدائل مدرعة غير قابلة للاختراق، وقد درج التشخيص الموضوعي في كتابات الحداثة مقلوباً، فالواقع هو من كان يسأل والنص هو من يتشكل بالاستجابة له[23]، وهذا سطح الموضوع، لكن نظام الحركة القرآنية كان سياقاً حوارياً يطرح الأسئلة دون هوادة في كل الاتجاهات ، وهو الذي يستفهم أولاً ﴿سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة﴾[24] ، ﴿سلهم أيهم بذلك زعيم﴾[25] وفي مواجهة المتغيرات ، والتفاعلات الاجتماعية يجعل الكتاب الكريم من السؤال آلية لاستقدام الخبر الموضوعي ، ويصير شرعاً بذاته ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾[26] ، «واسألوا الله»[27].

كما أن القرآن الكريم صار بهذا النمط الحواري بعيداً عن المدركات الحسية من أجل فك اللغزية القائمة بين العالم ، وخالق العالم ضمن دلالات رمزية تكشف عن مقام الإله في اللامكان كما في المكان، فالله الذي لا تحويه الأقطار يجعل من قلب المؤمن وطناً له، وهذا سر يمثل معاناة كل لحظة انعطافية من لحظات التحقيق الإيماني (جدلية الشك والإيمان). ولم ينكر النبي (أن من عمق الإيمان أن يستحدث الكائن الارتياب في بنية الإيمان كما تقدم ، وبما أن العقول تتشوق إلى إسقاط التاريخ ، والإمساك بلحظة الميتافيزيقيا فإن سؤالاً سرياً سيظل مترحلاً بين الكثافة والشفافية ، وبين الظلال والأشباح ، وبين المثل والمحسوسات باحثاً عن الله الأول والآخر

والظاهر والباطن. وقد استحضر القرآن هذا الاستفهام من رحم الزمان المستقبل قبل أن تستجمعه التجربة البشرية من مفرداتها المنطبعة بالشك والهلوك، والتردد الدائم بين زينة العاجل ومحذور الآجل ، فألقى في منعطفات التاريخ قوله تعالى ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾[28]. واللافت أن القرآن الكريم أسقط في هذه القضية العقائدية الكبرى كل الوساطات المعلومة والافتراضية التي تحيل من خلال المعرفة أو الوحي إلى الله ، أو تمارس لديه الشفاعة في الراهن الإنساني ، وفي الآجل الغيبي فليس بين الله وبين الإنسان جسور ونقاط عبور،[29] فلم يرتب السؤال على الوساطة في توصيل القول وتبليغه لأنه صاغ الحوار فيما تقدم عبر الوساطة ﴿يسألونك ماذا ينفقون؟ قل العفو﴾، وأسقطه في الصياغة الأخيرة المذكورة ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾، وإذا كان الله انكشف إلى الوعي الإنساني من خلال الأنبياء والرسل، وجعلهم مبلغين مسؤولين عن أداء كلمة الله وتحملوا كمتلقين أوائل مهمة توصيل المقولات السماوية لتفكيك السؤالات التي تستحدثها العقول ، فإن كلمة «قل» مثلت جسر العبور بين الله والكائن البشري :

«يسألونك عن الأهلة؟ قل = هي مواقيت للناس والحج»[30] .

«ويسألونك ماذا ينفقون؟ قل = العفو»[31] .

لكل سؤال الوجود (وجود الله) في الموقع أو اللاموقع أزاح أداة القول «قل» عن حقل القول ليبقى الفضاء عامراً بالحضور الكلي لله.

«وإذا سألك عبادي عني = فإني قريب»[32] .

السؤال أرض المعرفة ، في الفكر الإسلامي ، والشك طريق إلى اليقين ، والكفر إيمان سلبي ، لأن الكافر يحول مواصفات الله إلى غير الله ، لكنه يظل محافظاً على اعتقاد ما بالمطلق ضمن مسار يدفع إليه سياق فكري متعين ، لهذا لم يتوقف القرآن عن طرح منظومات الكفر كمعتقدات استبدالية تمنح الأشياء مواصفات إلهية ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيى وما يهلكنا إلا الدهر﴾[33]، فالمطلق هو الدهر لكونه المحيي والمميت عوضاً عن الله ،وهذا إيمان بشيء ما. كذلك لم يرفض النبي ﷺ مخاتلات الكفر وتسربات الشك إلى اليقين ، فهو شأن فكري تحتمه طبائع الوجود.

جاء في نص نبوي حدّث به أبو هريرة قال : جاء ناس من أصحابه فقالوا: يا رسول الله، نجد في أنفسنا الشيء نعْظم أن نتكلم به ، ما نحب أن لنا وأن تكلمنا به، قال : «أو قد وجدتموه؟ قالوا : نعم ، قال : «ذلك صريح الإيمان»[34] وسبب الإحراج الإيماني لدى الصحابة ليس السؤال لذاته ، وإنما هو الشعور بالشروع في التقهقر إلى المشروع الجاهلي المنافي لمبادئ التوحيد الديني. فالمعتقد الصنمي افتقد نمذجته، ولم يعد نبراساً يستوعب حركة التاريخ ، لقد أضحى رسماً وطللاً ماتت بداخله الدلالات وتعطل جهازه المفاهيمي ، ولم يعد يوجه نشاطات الأفراد والجماعات، غير أن طرح قضية الوجود الإلهي كمشكل فلسفي يعترض بالسؤال على مسار الإيمان قد يخشى معه أن ينعطف بالمؤمن الجديد إلى منعطف نسقي يهدد باستعادة إيديولوجيا الصنم ، غير أن الصحابة لم ينخرطوا في الحقل الإسلامي إلا بعد إجراء فحوص تعليلية شمولية على هوية الدين الجديد. كما أن منهجية هؤلاء المؤمنين الأوائل حين اندمجت في مدلول التوحيد استجابت إلى بنية النظام المعرفي القائم على كلمة الله، فالفيصل بين الانتماء الإيماني واتباع الرسل وبين الاعتراض الجاهلي هو الماهية الاعتقادية التي تقوم على الوعي بالواحدية ، أعني تفرد الإله دون الصنم بالإيجاد والإعداد والإمداد ، ونموذج الإسراء والمعراج وما أحدثه من قلق واهتزازات لدى العقول المترددة والارتيابية ، وشخوص النموذج الإيماني العقلاني، كما بلوره أبو بكر الصديق في تعليقه على الحدث ، يوضح العلاقة المنهجية التي تربط القيمة العليا (الإيمان) بالفعاليات الحيوية التي تنبثق عنها (المعجزات)، إذ ليس ثمة فوارق نوعية في الإيمان بما يفعله الله ذاته، وبما يفعله بواسطة أنبيائه تحت مسمى المعجزة ، ففي حادثة الإسراء والمعراج قال أكثر الناس ، هذا والله امر عجيب، والله إن العير تُدبِر من مكة في شهر ، وتقبل في شهر ، أفيذهب ذلك محمد في ليلة واحدة ويرجع إلى مكة ، فارتد كثير ممن أسلم، وذهب الناس إلى أبي بكر فقالوا : هل لك يا أبا بكر في صاحبك؟ يزعم أنه قد جاء هذه الليلة بيت المقدس وصلى فيه ورجع إلى مكة ، قال : فقال لهم أبو بكر : إنكم تكذبون عليه، فقالوا بلى، ها هو ذاك في المسجد يحدث به الناس ، فقال أبو بكر ، والله لئن قاله لقد صدق ، فما يعجبكم من ذلك؟ فوالله إنه ليخبرني أن الخبر ليأتيه من الله ، من السماء إلى الأرض في ساعة من ليل أو نهار فأصدقه ، فهذا أبعد مما تعجبون منه[35] ، فسماه

رسول الله ﷺ يومئذ الصديق ، وذلك من أجل الموازنة المنطقية التي جعلت من الإيمان معرفة تفرق بين الأصل المرجعي وهو معرفة الله، وبين الوعي بالتفاصيل مثل المعجزات لكونها عروضاًعملية تتفرع عن الأصل المرجعي والحقيقة الإيمانية الأولى التي تجعل للكون إلها تنبثق منه أنظمة العالم جميعاً .

تصور هذه الرؤية العقلانية الخط الديني الذي انخرط فيه أصحاب رسول الله ﷺ. ولهذا، حين كانوا حرفيين في الالتزام بتعاليم النبوة لم يكونوا تسليميين، وحين لم يكونوا يلحون بالسؤال في التفاصيل لم يكونوا انقياديين استسلاميين كما يصور ذلك المتحاملون على العصور الإسلامية الطلائعية ، فقد سألوا عما هو أكبر من ذلك وسألوا عما قبل ذلك (عن الهوية) كما تقدم[36] ، وما دام الاقتناع قائماً على أن الله موجود ، فلا تنتفي القناعة الأولى حيث يستقبلون بإيجابية كاملة مقولات النبوة عن الله ، ولهذا قال ابن عباس : «ما رأيت خيراً من أصحاب محمد ﷺ، ما سألوه إلا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض ﷺ»[37].

والإسلام لم يذم السؤال من جهة ما هو سؤال، وإنما حذّر من السفسطة فقد نعتت بعض العقول بالأرأيتية. والأرأيتيون هم الذين يكثرون من الجدل والافتراضات من خلال الاستطرادات الدائمة بقولهم «أرأيت لو» والمثال على ذلك قول الله تعالى : ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾[38] فتفرع عنها بعد نزولها سؤالان، أعني أنها نزلت ابتداء دون حدث متعين واستحدثت الاستفهامات، ذلك أنه بعد تلاوة النبي لهذه الآيات قام رجل فقال : ما السبيل فقال الرسولﷺ : الزاد والراحلة، ووردت روايات أخرى تدل على أن السؤال تكرر وكانت طريقة الرسول أنه يعيد كل مسألة ثلاث مرات من أجل الإفهام ، وزاد المسألة تفصيلاً حين قال : «من ملك زاداً وراحلة تبلغه إلى بيت الله ، فلم يحج ، فلا عليه أن يموت يهوديّاً أو نصرانيّاً»[39]، وأما السؤال الذي رفضه ، فقد كان مخالفاً لمقاصد الشريعة لكونه استدعاء للعنت والحرج والمشقة ، أي أنه إضافة إلى الفضول السلبي وإلى اللاجدوى كان كأنه ينزع إلى التطرف وتعقيد الشريعة ، فعن علي أنه لما نزلت هذه الآية ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ قالوا : يا رسول الله ، أفي كل عام؟ فسكت ، فقالوا: أفي كل عام؟ فسكت ، قال : ثم قالوا: أفي كل عام ؟ فقال : لا ولو قلت نعم

لوجبت ، ولما استطعتم ، ثم قال : ذروني ما تركتكم إنما هلك من كان قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم ، فإذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه»[40]، والإشارة لمن هلك من السابقين جراء التعنت يحيل على سفسطه اليهود حين قال لهم نبيهم ﴿إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة ، قالوا أتتخذنا هزوا؟ (...) ﴾ ثم قالوا ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما هي؟ إن البقر تشابه علينا﴾، وما لبثوا بعد ذلك أن قالوا ﴿ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها؟﴾ وقد كان يكفيهم أن يذبحوا أية بقرة فعقدوا الأمر على أنفسهم بالإصرار على المعاندة والتعجيز حتى عجزوا ، والآيات من سورة البقرة المدنية. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : خطبنا رسول الله ﷺ فقال : يا أيها الناس كتب عليكم الحج ، فقام الأقرع بن حابس ، فقال : أفي كل عام يا رسول الله؟ قال : لو قلتها لوجبت ، ولو وجبت لم تعملوا بها أو لم تستطيعوا أن تعملوا بها ، فمن زاد فهو تطوع ، وفي رواية ، ولو وجبت لم تسمعوا ولم تطيعوا»[41] .

ومجمل القول أن الأسئلة الاجتماعية التي كانت تطرح على الرسول الكريم كانت قليلة ومحدودة جداً ، وأن أصحاب الرسول لم يدخلوا باب الجدل والمهاترة والسفسطة، إذ كانوا ذوي طموحات معرفية يريدون الاستفادة من الدرس الديني ؛ لأن الثقافة الجاهلية لم تعلمهم شيئاً فكانت قائمة على الفراغ العلمي والخواء الدلالي. وأشعارهم التي تمثل ذخيرتهم الأدبية كانت استعراضية جمالية ، ولم تكن ذات مرتكزات ومقومات فكرية تغني عن العلم الرسالي ، لذلك كان القرآن نقلة نوعية كبرى فرضت بما تحمل من قضايا عملية ضرورة للاستماع وللاستقبال الواعي. فلم يكن العرب وهم بحالة عجز معرفي قادرين على إدراك شخصية النص القرآني واستيعاب طروحاته في الميتافيزيقيا والوجود والمعاد إلا من خلال مفاهيمه التي يعرضها؛ لأن الموضوع المركزي وهو قضية الإلهية والهوية كان البديل الغائب عن العقل الجاهلي، لذلك كانت معادلة الفهم والتلقي الضرورةالاستقبالية الأولى ، وليس المراجعة والنقض الدوغمائي لما ليس معلوماً ، ولهذا كان النص القرآني يتنزل بمبادئه المركزية دون أسباب ومساءلات ، ولم تتجاوز سؤالات الصحابة ثلاثة عشر سؤالاً لأنهم كانوا مسكونين بإرادة المعرفة الخالصة .

الدلالة الثالثة : أن القرآن لو لم ينزل منجماً لنزل جملة واحدة. وهذه العبارة

للسيوطي تعاود ترتيب منهج أسباب النزول بحسب مرجعيته الأصلية وهي انتماء النص الكريم إلى الله تعالى ، فالقرآن وإن كان عبر إلى الوجود من خلال الأسباب المادية الظاهرة ، أعني من خلال راهنية متعينة أثارت جملة من التساؤلات حول هويته سبق أن عرضناها ، ورغم أن حضور المقدس بهذه الطريقة تشابه على الناس وتلابس عليهم حتى قالوا: إن الواقع الاجتماعي هو من أنتج هذا الكتاب ، فإننا نقول: إن هذه الإشكالية ليست مستحدثة بسبب ذكاء الإنسان المعاصر ، إذ هي كلمة قالتها الكائنات الجاهلية في سياقها التاريخي بعيد المدى حين استغربوا أن يتنزل القرآن ملء الحواس، وأن يواكب المعيش اليومي والمألوف الحياتي للكائن البشري فرفضوا إلهيته ﴿وقال الكافرون لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة﴾[42] والذين يستنكرون اليوم بمستوى حداثي حضور كلام الله طبقاً لأسباب النزول يسوغون عودة السؤال الجاهلي وهو يستنكر ترتيب القرآن وتفريقه على ما يزيد على عقدين من الزمان على حوادث وظروف تشكل المرجعية المشروعة للنص. لكن هذا السؤال المنفلت الذي أنشأته بدوره ظروف اجتماعية مرجعية يخطئ حين يريد أن يجبر العقل على الاعتراف بهذا الفهم الموجه الذي أنتجه واقع مادي وأيديولوجي يثير لذاته الاستفهام ، لذلك نسأل: هل أن كلام الله ما كان لينزل لولا حوادث الناس والظروف السوسيولوجية التي حفت بنزول النص الكريم ، إن القرآن حيث نزل كان ذا دلالة ومقاصد، ولم يكن الإنسان يدرك هذه الدلالة وهذه المقاصد إدراكاً أولياً إلا بعد أن استقر الدرس النبوي ، وما تزال غائيات النص الكريم مجالاً خصباً للاستثمار المعرفي والاستكشاف العقلي. واستنكار أهل الجاهلية حين قالوا : ﴿لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة﴾ كانت الوظيفة النبوية محاصرة بالحظر الثقافي الذي فرضته قريش وكانت النوابض النفسانية تحركها المفاهيم والقيم الجاهلية المهيمنة ، وكان يسيراً تقليب الأسئلة وتزييف المفاهيم بأي شكل من أشكال التعسف والقهر ، وسورة الفرقان حسب الترتيب المكي الذي ضبطه بدر الدين الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن (في مبحث المكي والمدني) تنزلت بعد سورة يس (ياسين) المسبوقة بسورة الجن، وقد أنزلت بين مكة والطائف بعد رجوعه ﷺ منها (من الطائف) في السنة العاشرة مكية (قبل الهجرة بثلاث سنوات) وهي فترة مستغلقة قامت على قمع الكلمة النبوية[43]، فكان طبيعياً أن

يستصنعوا الأسئلة المنبثقة من المخيال الاجتماعي بغاية الإخراج والمغالطة الإيديولوجية، لكن حينما انتظم الإسلام في حياة الناس انسحبت هذه الاستفهامات من ساحة التحدي بعد أن ظهرت حقيقة أبعاد الفعل التواصلي ، وتَوضَّح المسار العملي لتنجيم القرآن وتحايث نزوله مع الأجواء الاجتماعية العامة بهدف تعليمي وهكذا تنتفي صفة التلازم ومعالم السببية بين النص والواقع ، إذ أن الكتب السماوية كانت تنزل بصفة كمية لأغراض ومقاصد مسبقة تتطابق مع مواصفات المتقبلين، ونزول القرآن متدرجاً يتواكب مع استعدادات المتلقين الأوائل المباشرين للنص، وتستعاد ذوات الأحكام والحكم بالتتابع لدى المستقلين البعديين، ولم تكن مواصفات هذا التواصل خيالة، فقد كان للعرب تصور خطابي قننه الخطباء والمتكلمون من ورائهم ، لذلك كانت مساءلاتهم واحتجاجاتهم على النص الكريم غير ذات جدوى لأنها لم تدرك أسرار المنهج ، إذ ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، كما يقول الجاحظ يوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات، فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً ، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار تلك المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات[44].

فالقرآن في عروضه البيانية لم يهشم التقنيات المنهجية التي كانت مستشرية في المخاطبات البشرية، وإنما حافظ على وجودها وتفّوق عليها وتجاوزها بآلياتها وباستخداماتها الطرائقية لكونه جاء لأهداف تربوية وتثقيفية ، ولم ينزل من أجل إبادة التراث الإنساني وإقامة مملكة الله على أنقاضه ، فليس شذوذاً في المنهج التربوي الديني ، وبيداغوجيا التعليم السماوي ، أن تتماثل استراتيجيا الرسالة الإلهية مع وسائل الاستقبال البشري القائم على المكتسبات المعرفية التي هي قاعدة الفهم والاستقبال في عالم الناس ، وهذا من قبيل العدالة السماوية التي لا تضح الجزاء إلا في إرسال الرسل وإنزال الكتب. والمحصلة أن القرآن – كلام الله أنزل ليقرأ على الناس بالتوافق مع مدارج الاستقراء والتقبل سواء كان ذلك عبر التدرج أو بالإنزال الجملي للنص كما كان الوضع في ديانات السابقين ، ولولا أن الحكمة الإلهية اقتضت وصوله إليهم منجماً بحسب الوقائع – كما يقول السيوطي – لهبط به إلى الأرض جملة كسائر الكتب المنزلة من قبله ، ولكن الله باين بينه وبينها ، فجعل له الأمرين : إنزاله جملة (إلى

السماء) ثم إنزاله مفرقاً تشريفاً للمنزل عليه[45] .

الدلالة الرابعة : أن القرآن نزل مخالفاً لمراداتهم ، وأنه لم يكن يجيبهم على ما يطلبون ، أي أن القرآن لم يكن راضخاً للواقع ، أو تابعاً له ، فهو مستقل عنه ، ومتحرر من بنيته الثقافية والعملية ، وقد ذكر الطبري فيما سيأتي عن مسألة تحويل القبلة من بيت المقدس بالشام إلى الكعبة بمكة أن اليهود قالوا : يا محمد! ما ولاّك عن قبلتك التي كنت عليها؟ وأنت تزعم أنك على مِلّة إبراهيم ودينه؟ ارجع إلى قبلتك التي كنت عليها نتبعك ونصدقك ، وكان المشركون يريدون الطعن في الدين إذ كانوا يقولون إنه رغب عن قبلة آبائه ثم رجع إليها وليرجعن إلى دينه أيضاً ودين آبائه ، كما في تفسير الألوسي[46]، لكن النص الكريم كتب في الأزل أن قبلة المسلمين ستظل مكة ، وذلك لأجل الدلالات الروحانية التي ذكرناها في المكي والمدني ، فخالف الكتاب بذلك المطالب الاجتماعية إلى الأبد ، بل إنه خالف كل سلوك متغاير مع هويته حتى لو كان مصدره المسلمون أو الرسول المبلغ نفسه.

الدلالة الخامسة : أن سوراً نزلت بشكل كلي دفعة واحدة ، وبمعزل عن الأسباب وهذا نظام متحقق في نزول القرآن واستدلال عملي عميق يلغي النقاش العقيم حول الجدلية الافتراضية والملفقة بين النص الإلهي وبين الواقع الاجتماعي الجاهلي اللامتآلف ومحدود المدارك والقدرات الفلسفية والقانونية ، فالذوات الجاهلية المتراصة بأجسادها وعقولها أمام الحجارة والأصنام ، والخاضعة لرقابة السادة سدنة الشرك وبيّاعي الوهم الإيدلوجي ، عجزوا ، وهم المستقرون في جزيرة العرب منذ القرن الثالث قبل مولد المسيح -عليه السلام- ، كما تقدم ، دون أن ينتجوا نصّاً إبداعيّاً واحداً أو يخترعوا قانوناً حياتياً يلملم صعلكتهم وتشرذمهم في أقاصي الصحراء مترامية الأطراف تحت حراسة الروم واحتياجات جيوشهم التي لم تكن ترى في العرب سوى قطّاع طرق وشذّاذ آفاق ، لقد انطلق النص القرآني من هذه الصحراء الحزينة مبتدئاً باسم الله السميع العليم قراءة العالم ، واستقراء الوجود ، وتأمل أسباب الحياة ، بداية القراءة بهذه الكلمة المرجعية كان حضوراً للمقدس في التاريخ من أجل بناء نظام عقدي ومعرفي يكتفي بنظاميته ، وبقدرته على المحاورة والإقناع بأصالته الإلهية الخالصة .

بدأ القرآن رحلته الأرضية بسم الله ، فكان الله ظاهراً وباطناً فيه ، قبله وبعده ، تتحرر باسمه العقول والأذهان من استبدادية الواقع المهيمن ليتم ميلاد العقلانية الدينية ضمن مرجعيتها إلى الواحد الأحد وهذا المعنى الوجودي بطبيعته الإلهية ، ومفهوم السبب الأول والمبدأ الواحد كان غائباً عن مجتمع الكثرة وتعدد الآلهة والأرباب ، ففي الكعبة وحدها ، يبلغ عدد الأصنام – وهم الآلهة الرسميون وممثلو القبائل ثلاثمائة وستين صنماً بعدد كل قبيلة ، وهي صورة مقلوبة لحقيقة العالم ، ففي نظام التوحيد الموجودات المتكثرة هي من يمثل الإله الواحد الأحد ، بما أنها آثار تدل على وجوده وإبداعه ، وفي معتقد الشرك الجاهلي فإن الآلهة هم من يمثلون المخلوقات وينوبون عنهم وهذا منطق ليس بعجاب لأن أفراد المجتمع هم الخالقون الذين يصنعون آلهتهم بأيديهم ، لذلك كانوا يغتصبون الحقوق ويشرّعون الباطل لأنفسهم ولمن جاورهم باسم الأرباب الحجريين الجاثمين بين جبال مكة وأوديتها .

نزلت سورة العلَق ابتداء دونما مناسبة كما في التفاصيل المذكورة في حديث بدء الوحي عن عائشة ، فهي الدرس الافتتاحي ، وعنوان المنهج الإلهي الذي سيحكم علاقة الأفراد بالعالم في الزمان الديني القادم فظهرت بنزولها القطيعة المعرفية بين كلام الله وكلام البشر فقد ربطت السورة الوجود بالله الواحد أولاً وجمعت بين القراءة والكتابة والخلق والإله الخالق «الذي خلق» ويراد من الخلق حسب الزمخشري خلق كل شئ فيتناول كل مخلوق لأنه مطلق ، فليس بعض المخلوقات أولى بتقديره من بعض ويراد أنه الذي حصل منه الخلق واستأثر به لا خالق سواه ، وقوله «خلق الإنسان» تخصيص للإنسان بالذكر من بين ما يتناوله الخلق، لأن التنزيل إليه، وهو أشرف ما على الأرض ويجوز أن يراد : الذي خلق الإنسان كما قال ﴿الرحمن علم القرآن ، خلق الإنسان﴾ فقيل: ﴿الذي خلق﴾ مبهماً، ثم فسره بقوله ﴿خلق الإنسان﴾ تفخيماً لخلق الإنسان ، ودلالة على عجيب فطرته. والأكرم في قوله ﴿اقرأ وربك الأكرم﴾ الذي له الكمال في زيادة كرمه على كل كرم وينعم على عباده النعم التي لا تحصى، ويحلم عنهم فلا يعاجلهم بالعقوبة مع كفرهم، وجحودهم لنعمه، وركوبهم المناهي، ومخالفتهم الأوامر، ويقبل توبتهم، ويتجاوز عنهم بعد اقتراف العظائم، فما لكرمه غاية ولا أمد ، وكأنه ليس وراء التكرم بإفادة الفوائد العلمية تكرّم حيث قال الأكرم: ﴿الذي

علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم﴾ فدل على كمال كرمه بأنه علم عباده ما لم يعلموا ، ونقلهم من ظلمة الجهل إلى نور العلم، ونبّه على فضل الكتابة لما فيه من المنافع العظيمة التي لا يحيط بها إلا هو، وما دونت العلوم، ولا قيدت الحكم، ولا ضبطت أخبار الأولين ومقالاتهم، ولا كتب الله المنزلة إلا بالكتابة، ولولا هي لما استقامت أمور الدين والدنيا ، ولو لم يكن على دقيق حكمة الله، ولطيف تدبيره ، دليل إلا أمر القلم لكفى به[47] . وإذا كان هذا التحليل الرياضي لهندسة الآية القرآنية الأولى ضمن عالم ثقافي لا يرث المعرفة إلا بالتوالي والتوارث ، فإن الإشعاع القرآني أطاع بقوانين التكرارية والاجترار والتعاقبات الصماء حين أعطى الأسبقية للفهم والإدراك من أجل تحقيق عقل حر ، ليبيرالي يبني معتقداته على الوعي بذاته ، وبالوجود الذي يمثل امتداداً لذاته ، وتوجهاً تأملياً نحو باني الوجود وصانع الحياة ،وذلك حين واءم القرآن لبناء شخصية الوجودية بين مركزية القراءة لكونها استكشافاً نظرياً تستخرج بواسطة أجراسه الصور والدلالات وبين مركزية الكتابة بوصفها ممارسة بصرية تعاود تنسيق سلم الكلام ومراتبه ، وتوزيعه من أجل إعادة تركيبه واستنباط الدلائل والقضايا منه .

مثّل النص البدئي ﴿اقرأ﴾ الدرس الأولي الذي انبثق منه العلم الإلهي (وهو المعرفة الكلية أو الميتافيزيقا) مؤسساً من خلال التواصل مع الله فلسفة حضور للذات القارئة (الإنسان المفكر) في قضاء الملكوت الأعلى ،وحضوراً للأعلى، في تواترات المعيش، وهذا المعنى الذي تمثله جدلية الصعود والهبوط من خلال فعل القراءة والكتابة، إعلان منهجي عن صياغة معرفية جديدة تستجمع القراءة والكتابة والفهم والانتماء العقدي، وتفتتح عهداً قرائياً وزماناً معرفياً يتجاوز اللحظة التاريخية، والتاريخ الجاهلي الذي جاء (القرآن) ليحول مساراته ضمن مفاهيم القرآن، إلى الله، ولهذا تتنزل القراءة في صميم المسألة الاعتقادية التي تشغل فضاء الكتاب الكريم ، فالنص كينونة اعتقادية، منه تنطلق القراءة وبأمره وإليه تؤول للتدليل عليه والإيحاء به، لذلك توجه الله إلى الكائنات المفكرة بالنص - القرآن بوصفها من تقتدر على الاستدلال واختراع العلامات والرموز، والبرهنة على برهانية القول الإلهي، ولقد أحدث الإسلام بالقرآن على صعيد القراءة المقروئية طفرة حضارية عند العرب، فأدخل مع «اقرأ» (وعي الوحي بالقراءة) مريديه ومعانديه، في تاريخ حضاري مكّمل ومطوّر لتاريخية العرب قبل

الإسلام. وبهذا المعنى الحضري او التحضري كان الإسلام روح عصره فكان محضراً بالقرآن للعرب وللناس كافة، بقدر ما قدم لهم منظومة معاملات (علاقات) إنسانية جديدة[48].

ضمن هذا المنظور نستبين الترابط المنهجي الذي تؤسسه ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ بين عناصر الخلق الثلاثة التي تؤسس وجوداً أو متشخصاً أو عقلياً (القراءة) وتضع في الآن ذاته الأصول الثقافية التي تنسج منظومة النص ، وهي القراءة / الله / الخلق، فتكون القراءة بهذا المعنى الكوجيتو الإسلامي : (= أنا أقرأ فأنا موجود) ولما كان الوجود متحداً بعلته الأولى التي أعطت كل شيء خلقه باعتبار تتابع الأسباب والعلل التي تعكس اختراع الحياة في أصل الأشياء التي تحيى ، فيما يسمه ابن رشد بدليل الاختراع ، فإن الناتج يصير (= أنا أقرأ فأنا أومن) والقراءة بهذا الاعتبار هي عمل في الوعي الإنساني لفهم مدارك الوعي ، وما هو كائن خارج دائرة ذلك الوعي مما لا يدرك أو إذا أدرك لا يكتنه (ولا يسير كنهه)[49]، وهي المعبر الدلالي والاستدلالي الذي يوالف بين كونها (وجودها) والكون بما ورائياته لينفتح الممكن على الواجب والمعلول على العلة، فتأخذ بذلك بُعداً فلسفياً لتكون استقراء لعلم المبادئ الأولى، وبحثاً عن ميتافيزيقيا الاختراع والإبداع، وذلك باستنطاق العالم بوصفه مجموعة من العلاقات بين الظواهر تضم إلى جانب الأولويات والبدهيات القوانين الكونية والطبيعية المعقدة التي تدل بتشكلها الرياضي على نظام سابق لنظام الخلق ولا تدل على عبثية الوجود وبما أن وجود الوجود ليس عبثياً، فهو ليس معنى اتفاقياً أو حدثاً صُدْفَوِيّاً، هاهنا تبدو القراءة في :﴿ اقرأ باسم ربك ﴾ إحالة جليّة على الفاعل الأول المبدئ والمعيد من خلال مفهومين للزمن – زمن وجود المقروء (النص وأسباب النزول)، وزمن وجود القراء (الفهم المتأخر للنص)، وتكتسحه عوامل التغير والاختلاف لأنه لحظة اجتهادية خاصة في التاريخ وإذا كانت إنيّة العالم هي آنيته أعني أن وجوده (الآنية) هي زمنيته (الزمان وجود عابر وغابر) فإن من خصائص الوجود في الزمن التغير الذي يتسم به، فهو دليل على التحلل والفساد، والفساد دليل على الفناء، وبكلام آخر فإن القراءات تفنى ولا يبقى إلا النص كما بينت في حديث ابن عباس عن مستويات القراءة. غير أن منظومة الفناء تنقضها سورة العلق حين الحديث عن الموجود الواجب الوجود «الذي

خلق» فالله يحقق موضوعه حين يتحقق كلامه في الزمن، فيكون الزمن عندها دليلاً على الأزل وعلى البقاء لأنه فيض عنه، أو هو إياه فالله هو الدهر، لكونه يقلب الليل والنهار، ويمسك بنظام الحركة في العالم، وهذا الحوار، حوار القراءة، يتنزل في صميمية المعاني القرآنية لأنه إرادة للفهم التي يقدم القرآن مفاتيحها المفهومية للناس، من هنا أمكن القول إن القراءة هي اللوغوس الإسلامي لكونها تعتمد على بيان البرهان وبرهنة البيان. إذا جعلناها مزجاً للعقل البياني بالعقل البرهاني ، والإنسان داخل هذه المنظومة هو جوهر الموجودات ومحور الخلق (وليس مقياساً له)، وغاية القراءة في سورة العلق اكتشاف الذات أولاً في علاقتها بذاتها، ومن ثم (بفتح الثاء) ومن خلال الفاعلية العقلية اكتشاف علاقتها بموجدها لأن من عرف نفسه عرف ربه، ومن جهل نفسه جهل ربه، بل إن جهله بربه سيكون أكبر، ذلك أن الإنسان من بين الموجودات مخلوق خلقة تصلح للدارين كما يقول الأصفهاني، وذلك لأن الله تعالى قد أوجد ثلاثة أنواع من الأحياء : نوعاً لدار الدنيا، وهي الحيوانات، ونوعاً للدار الآخر وهو الملأ الأعلى، ونوعاً للدارين وهو الإنسان. فالإنسان واسطة بين جوهرين : وضيع وهو الحيوانات ، ورفيع وهو الملائكة، فجمع فيه قوى العالمين وجعله كالحيوانت في الشهوة البدنية، والغذاء، والتناسل، والمهارشة، والمنازعة وغير ذلك من أوصاف الحيوانات وكالملائكة في العقل والعلم، وعبادة الرب، والصدق والوفاء ونحو ذلك من الأخلاق الشريفة. ووجه الحكمة في ذلك أنه تعالى لما رشحه لعبادته ، وخلافته ، وعمارة أرضه، وهيأه مع ذلك لمجاورته في جنته اقتضت الحكمة أن يجمع له القوانين فإنه لو خلق كالبهيمة معرى عن العقل لما صلح لعبادة الله -تعالى- وخلافته، كما لم يصلح لذلك البهائم ، ولا لمجاورته ودخول جنته ، ولو خلق كالملائكة معرى عن الحاجة البدنية لم يصلح لعمارة أرضه، كما لم يصلح لذلك الملائكة حيث قال -تعالى- في جوابهم: ﴿إني أعلم ما لا تعلمون﴾[50] فاقتضت الحكمة الإلهية أن تجمع له القوتان، وفي اعتبار هذه الجملة تنبيه على أن الإنسان دنيوي وآخروي، وأنه لم يخلق عبثاً[51] ، كما نبه الله عليه بقوله : ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾[52].

هكذا، وحيث قرأ الإنسان الوجود من خلال القرآن علم ما لم يعمل، واستنتج عبر إعادة صياغة العالم ذهنياً بوسائل معرفية ينتجها عقل عملي يقدر على التحمل والأداء،

حقيقة الوجود، ووجود الحقيقة فكان الأمر بالقراءة أمراً بالبحث العقلاني النشط عن فلسفة الكلمة (الكلمة القرآنية) والعلم بالموجودات بما هي موجودة، ولأن القرآن قرن القراءة مع الكتابة، وأنشأ قانونه المعرفي الخاص، فإن نظامه هذا حقق قفزة تاريخية تعتمد على المماثلة بين القرآن المكتوب وأزلية القضاء الإلهي[53]، وفي كلمة جامعة فإن القراءة تفعيل لحركة العقل وتنشيط لفعاليات الفكر والتفكير هو فعل وإنشاء وإبداع، والإبداع هو أن يقاوم الإنسان المفكر اللحظة الراهنة التي تستولي على الوجود وتستبد بالقوة وبالأيديولوجيا على أنماط الفعل وأجناس التفكير فيستمسك بقناعاته الذاتية، وحين قال الله لنبيه ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ فإنه أمر بمغادرة الخلق إلى الحق، وبناء مدينة الله عقلياً بدلاً من مملكة الأصنام الجاهلية، بهذا تنتفي كل علاقة لأصالة القرآن بأفعال الناس ومنتجاتهم، ويتزعزع التشكيك الإيديولوجي المسبق الذي ينكر مرجعية النص الديني إلى فضاء المقدس ، فالقرآن كلام الله الأزلي القائم في اللازمان واللامكان ، وقبل أن يخلق الزمان والمكان والإنسان كعنصر وجودي أخير.

* * *

1 - محمد الحجوي: الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة 1396هـ ج1، ص 106.

2 – جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص42.

3 – محمد الحجوي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، ج1، ص26.

4 - برهان الدين البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ج1، ص50.

5 - أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات، ج3، ص200-201.

6 - «كل فهم تأويل» .

H.G.Gadamer: Verite et methode/ 148, Seuil- Paris 1976.

7- القاضي عبدالجبار(415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، مطبعة دار الكتب، مصر 1380هـ–1960م،ج16،ص261.

8- أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ – 1111م) : معيار العلم في فن المنطق، دار ومكتبة الهلال ، بيروت 1993م .، ص48-49.

9 - عبدالرحمن بن خلدون ، المقدمة ص489.

10 - بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ج1 ص173.

11 - القاضي عبدالجبار ، المُغني في أبواب التوحيد والعدل، الشركة العربية للطباعة والنشر 1380هـ – 1961م ج7 ص67 .

12 - سيف الدين الآمدي ، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر للطباعة والنشر ، 1401هـ – 1981م، ج1 ، ص116.

13 - أبو إسحاق الشاطبي ، الموافقات في أصول الأحكام ، ج1 ، ص15.

14 - ابن حزم ، التقريب لحد المنطق ، ص163-164.

15 - أبو إسحاق الشاطبي، (790) ، الموافقات في أصول الأحكام ، دار الفكر للطباعة والنشر (د.ت)، ج3 ، ص201– 202 .

16 - انظر: سورة البقرة ، الآية 196.

17 - جلال الدين السيوطي ، أسرار ترتيب القرآن ، دار بو سلامة للنشر – تونس 1985م ، ص76 .

18 - بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن دار المعرفة ، بيروت لبنان 1972م، ج1 ص26 .

19 - جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرن، المكتبة الثقافية ، بيروت 1973م ، ج2 ، ص24.

20 - أخرجه مسلم (بن الحجاج) ، كتاب الحيض (باب إنماء الماء من الماء) الحديث رقم 82 باب 21 ، ج1 ، ص269.

21 - انظر : محمد الطوسي ، التبيان في تفسير القرآن ، إحياء التراث العربي ، بيروت – لبنان ، ج1 ، ص5-6.

22 - بدر الدين الزركشي ، البرهان في علوم القرآن ، ج1 ، ص231.

23 - حسن حنفي ، الوحي والواقع (دراسة لأسباب النزول) ص139,138 .

24 - سورة البقرة – مدنية ، الآية 211.

25 - سورة القلم – مكية ، الآية 40.

26 - سورة الأنبياء – مكية ، الآية 7.

27 - سورة النساء – مدنية ، الآية 32.

28 - سورة البقرة – مدنية ، الآية 186.

29 - الوسائط هي : العقل–الرسول–الكتاب–المعجزة– العالم–الوجود– الملائكة–أهل الصلاح (يستسقى بهم ويتبرك بهم) .

30 - سورة البقرة – مدنية ، الآية 189.

31 - سورة البقرة – مدنية – الآية 219.

32 - سورة البقرة – مدنية ، الآية 186.

33 - سورة الجاثية – مكية ، الآية 24.

34 - حديث أبي هريرة أخرجه أبو داود، كتاب الأدب – باب في رد الوسوسة (108-109) ص335-336 ، الأحاديث رقم 5110-5111-5112 ، موسوعة السنة : الكتب الستة وشروحها – طبعة اسطنبول (1413هـ –1992م) .

35– محمد بن هشام ، السيرة النبوية ، ج ١ ، ص398-399 .

36 - انظر : أحمد بن تيمية ، مجموع فتاوى ، ، إدارة المساحة العسكرية بالقاهرة 1404هـ ،ج13، ص137-138.

37 - بقية الحديث: «كلها في القرآن .. قال : ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم» أخرجه الدارمي : المقدمة ، باب 18 ج1، ص48.

38 - سورة آل عمران – مدنية ، الآية 97.

39 - محمد بن جرير الطبري ، جامع البيان عن تأويل أي القرآن ، مصطفى اليابي الحلبي – مصر 1388هـ – 1968م، ج4, ص16-17.

40 - البخاري ككتاب الاعتصام بالسنة ، باب2، ج8،ص142 وورد بزيادة: «وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وصيغة «فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به» ، في سنن النسائي: كتاب مناسك الحج (باب1) وجوب الحج ، ح2617 ج5 ، ص111، موسوعة السنة.

41 - أحمد البنا ، الفتح الرباني عن مسند أحمد بن حنبل، دار الشهاب – القاهرة (د.ب)،ج11، ص14-15.

42 - سورة الفرقان – مكية ، الآية 32.

43 - محمد بن هشام ،السيرة النبوية ، ج1 ، ص421-422.

44 – أبو عمرو الجاحظ ، البيان والتبيين ، دار الفكر للجميع 1968م، ج1 ،ص97.

45 – جلال الدين السيوطي ، الإتقان في علوم القرآن، ج1،ص40-41.

46 – محمود شكري الألوسي ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم ، ج 5 ، ص258 .

47 – جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مصطفى البابي الحلبي، مصر 1392هـ–1972م، ج4، ص270-271.

48 - خليل أحمد خليل، العقل في الإسلام ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1993م، ص36.

49 – انظر شمس الدين بن قيم الجوزية (ت751هـ) : أعلام الموقعين عن رب العالمين ، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر 1388هـ –1968م ، ج1 ، ص332.

50 – سورة البقرة – مدنية ، الآية 30.

51 – الراغب الأصفهاني، كتاب النشأتين وتحصيل السعادتين ، طبع في بيروت 1319م، ص29-30.

52 – سورة المؤمنون – مكية ، الآية 115.

53 – Jacques Berque: Relire le coran, Albin Michel- idees, Paris, 1993,P18.





تحليل النصوص
المفهوم والضوابط

حسين كنوان(*)

يتناول هذا المقال ثلاثة محاور أساسية هي:
الأول: الإطار العام
الثاني: المصطلح
الثالث: الضوابط

أولا: الإطار العام

«إن أدوات التعامل مع النص العربي لم تعد توظف بالكيف الصحيح، والقدر المطلوب منذ زمان، فقد استعيض عنها بالمستحدثات التي لا تمت في كثير من الأحيان إلى مكونات اللغة العربية بصلة،مادة ومنهجا؛ ولذا تقترح هذه الدراسة أن يكون الإطار العام الذي يعتبر منهجا لتحليل النصوص هو «الإعراب» نظرا لارتباط هذا المصطلح، بجميع مكونات المسألة، مادة، وإجراء واستفادة[1]، «فالإعراب هو عنوان الدرس اللغوي العربي منذ نشأته الأولى،ولعل ذلك ناتج عن كونه مصطلحا يرمز لوجود أمة بكاملها،أو لأنه يحمله دلالة القصد من عملية التكلم «البيان»أو لأن وسيلة التحليل اللغوي التي يقصد من ورائها الفهم والإفهام تسمى إعرابا، والأدوات اللغوية المستعملة للوصول إلى هذا الهدف تسمّى علامات إعراب...».

---

* أستاذ وباحث من المغرب.

وهذا ما يستوجب إعادة النظر في مفهوم الإعراب، ليشمل كل الأدوات التي تساعد على الإعراب بمعنى البيان. «وهذا يعني إلغاء بعض الاعتبارات التي تفصل بين مستويات الدرس اللغوي العربي(كالأصوات، والصرف، والنحو) كما هي معروفة حتى الآن عند توظيفها في تحليل النصوص، إذ إنها مجتمعةً تكون أداة التحليل اللغوية الكبرى، ذلك أن هذه المستويات ترى منفصلةً من حيث الصناعة،لأغراض منهجية فقط في حين أنها تكون في مجملها الوسيلة الناجحة الكبرى لتحليل النصوص وضبط الوسائل...»

وإذا سلمنا بضرورة حضور هذه المستويات الثلاثة في عملية تحليل النصوص، مضافة إلى وظيفة المتن اللغوي. ثم «المقتضيات الخاصة لكل نص- فإن الأمر يدعو إلى اعتبار كل مستويات الدرس اللغوي العربي داخلة في مفهوم «الإعراب» في أثناء تحليل النصوص»[2].

إن تماسك مكونات النص العربي(المعتبر) واحتياجه إلى كل المقومات التي ينبني عليها يفرضان استحضار كل هذه المستويات بوصفها مكونات متضافرة في بناء النص، ولذا لا يمكن تحليل أي نص تحليلا سليما إلا بمعرفتها[3] «لأن اللغة نظام قائم بذاته، وبنيان خالص يضم تحولات داخلية تتصرف بشؤونه، ويتوزع مجاله الحيوي، فالجملة-وهي بهذا الخصوص،صورة مصغرة عن التنظيم الكبير-تتألف من عناصر يؤثر كل منها في الآخر، وتتعاون تعاونا وثيقا،ضمن مجموعة عصبية ميكانيكية لتؤدي المعنى المقصود ....»

وهذه نظرتنا للإعراب الذي اعتبرناه إطارا منهجيا شاملا لتحليل النصوص العربية، حيث تنسجم للمحلل روح الانتماء الحضاري (عربي)[4] ومنهج التحليل (الإعراب بهذا المفهوم الشامل) والقصد من العملية الإعرابية(البيان والتواصل).

بهذا التصور الذي يقصد من ورائه جمع كل ما يمكن من أدوات التحليل اللغوية الممكنة، وضبط وظائفها الدلالية، مضافا كل ذلك إلى غيره من معطيات التحليل المنهجية الخاصة بكل نوع من النصوص لضبط ما يمكن أن نسميه علم النص العربي[5] ما دامت حضارة الأمة مبنية أساسا على النص عقيدة وشريعة ومنهج حياة.

ولنا في علماء أصول الفقه أسوة حسنة[6]، فيما يخص استنباط مجموعة من القواعد اللغوية، وضبطها دلالة وتوظيفا، ترى هذه الدراسة أن كل محللي النصوص في أمس الحاجة إلى مثل هذه القواعد، مع شيء من التفاوت في هذا الاحتياج. فأي محلل لا يحتمل أن يستعمل ألفاظ الجموع أو أدوات التعريف، أو أدوات الشرط، أو ألفاظ التوكيد مثل: كل وجميع.....، وكلها ألفاظ عموم، وهي من استعمالات الأصوليين.

ثانيا: المصطلح: المفهوم والوظيفة بين التحليل والتفسير

التحليل:

هو توظيف كل ما يمكن من الأدوات والقرائن لرفع موانع الإدراك والفهم عن مضامين النص ومعانيه، وفق ما يقتضيه نوعه ومجاله، يقول الفيومي[7]: حل الشيء (يحِل) بالكسر(حِلاً) خلاف حرُم فهو (حلال) و(حِلّ) أيضا، وصف بالمصدر، ويتعدى بالهمزة والتضعيف فيقال: (أحللته) و(حلَّلته) ومنه: «وأحل الله البيع أي أباحه ... و(حلت) المرأة للأزواج: زال المانع الذي كانت متصفة به كانقضاء العدة فهي حلال ...»

يفهم من هذا النص أن صيغة (التحليل) التي أصبحت مصطلحا يعبر به عن عملية توضيح مضامين النصوص، والكشف عن المراد منها: مصدر (حَلَّل) المزيد بالتضعيف، فهو في أصل دلالته اللغوية يعني رفع المانع عن الشيء الممنوع(شرعا)، وبناء عليه (اجتماعيا) لتصبح الاستفادة منه–وفق المعيارين السابقين– ممكنة ومتيسرة، وكأن النص المنغلق على القارئ (مقارنة بذلك) ممنوع عليه الاستفادة منه حتى يأتي المحلل ليبسطه، ويرفع عنه الغموض، حيث يجعله في متناول فهم أي قارئ في مستوى قراءته، كما يرفع المنع عن الممنوع(شرعا) أو (اجتماعيا) ليصبح في متناول أي مستفيد منه مؤهل لتلك الاستفادة.

و«التحليل» بهذا المفهوم مشارك للتفسير بمعنى، ذلك أن التفسير يعني«البيان»، والبيان: هو رفع الالتباس عن اللفظ لِيُعْلَمَ مدلوله، يقول ابن منظور[8]

«فسر: الفسر: البيان. فسّر الشيء يفسِرُه بالكسر، ويفسُر بالضم فسرا، وفسَّره: أبانه، والتفسير: مثله، قال ابن الأعرابي: التفسير، والتأويل والمعنى واحد، وقوله – عزوجل– «وأحسن تفسيرا»، والفسر: كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل. والتأويل: رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر... وكل شيء يعرف به تفسير الشيء ومعناه فهو تفسيره».

يبدو من خلال النصين السابقين أن مصطلحي(التفسيروالتحليل) يشتركان في أمور، ويختلفان في أمور أخرى بنسبة ما، ومما يشتركان فيه:

أ– الموضوع: وهو النص، فكل منهما يستعمل في إطار معالجة نص معين.

ب– الهدف: وهو توضيح ذلك(النص) ورفع الغموض عنه لغرض معين.

جـ– جانب الوسيلة المستعملة لأجل الوصول إلى الهدف وهي اللغة.

أما ما يختلفان فيه فهو:

أ–المجال: فالمجال الذي يستعمله فيه مصطلح (التفسير) هو النصوص الشرعية، وما يلحق بها من حيث التقديس اجتماعيا كالنصوص الفقهية؛ لأنها مستمدة من الشرعية، أو القانونية لسد الفراغ عند انعدام غيرها.

ب–الهدف: وهو ما سميناه سابقا (بالغرض المعين) فهدف المفسر لنص شرعي بالأصالة(قرآن كريم) أو (حديث نبوي شريف) أو بالتبعية كنص فقهي،أو قانوني،غير هدف الناقد،(الأدبي) أو المؤرخ، وإن كانا معا يخدمان المجتمع.

جـ–الوظيفة: إن اختلاف استعمال المصطلحين في(المجال) و(الهدف) ينتج عنه بالضرورة اختلاف وظيفة المفسر عن وظيفة المحلل، وذلك ما يستوجب أن يتوفر كل منهما على أدوات خاصة في التحليل تميزه عن الآخر.وإن كان يتضح منذ البداية أن مجال التفسير عام، ومجال التحليل خاص.والعام يشمل الخاص ولا عكس، وعليه يمكن استعمال المصطلحين بالترادف مع أخذ هذه التفرقة بعين الاعتبار.

من كل ما سبق يمكن القول بأن تحليل النصوص(أو تفسيرها) في هذه الدراسة يعني مطلق النصوص بالألف واللام؛ لأن اللغة قاسم مشترك في التحليل بين نصوص جميع العلوم الإنسانية المكتوبة باللسان العربي المبين، بيد أن لكل

نص خصوصيته من حيث موضوعه، ومستواه الخِطابي -بكسر الخاء باعتبار مصدره-[9] ومجاله[10] أو الهدف الذي يرمي إليه. ومن ثم، فقد يكون سهل العبارة، قريب الهدف، لا يكلف كثيرا في الكشف عن مضامينه. وقد يكون متين البناء، بعيد الهدف، منغلقاً فهمه[11] إلى حد الإعجاز. وقد يكون بين هذا وذلك. ولذا تختلف مناهج التحليل باختلاف مجالات النصوص ومستوياتها، وقد يكون النص شرعيا، بمعنى أن الهدف من تحليله استخراج الأحكام أو تطبيقها. وقد يكون قانونيا أي الغاية منه تفسير القواعد لأجل تطبيقها. وقد يكون أدبيا يرمي إلى الفهم والتذوق، أو تاريخيا يروم الكشف عن حوادث واقعة أو فترة زمنية ما،ولكل نوع من هذه الأنواع طبقاته، أو أجناسه، أو أنواعه، ولذا يصعب اختيار نص نموذجاً عاماً جامعاً، مانعاً يتمثل فيه المنهج النموذج المراد في التحليل. ويبقى القاسم المشترك بين هذه الأنواع جميعا في التحليل، هو توظيف اللغة إلى أقصى حد ممكن، إذ هي أُسُّ أَيِّ منهج تحليلي ومفتاحه، إذا أريد لذلك المنهج أن يرفع بحق موانع الإدراك والفهم عن النص المحلل، ويتم التواصل به ومعه في مجاله بين أفراد أية مجموعة بشرية تتخذ اللسان العربي أداة للتواصل بين أفرادها، وأسلوبا للتعبير عن أغراضها، ولذا تقترح هذه الدراسة مجموعة من المفاهيم العامة والخاصة التي ترى أنها تفيد في تحليل هذا النص أو ذلك، قصد ملامسة أكبر قدر ممكن من المجالات، وتوفير أقصى ما يمكن من الأمثلة اللغوية للمناهج، مادام الكل جميعها في اعتماد النص منطلقا، واللغة أداة لفهمه، وإن كان كل منهج ينفرد بخصوصياته التي يفرضها مجال النصوص المحللة ومستواها.[12] «وفهم دلالات النصوص يتطلب وعيا كاملا بحقائق اللغة التي نزل بها النص، وطريقتها في التعبير والإدراك، وخواصها التركيبية لمعرفة ما يمكن أن يتضمنه النص من معان».

ثالثا : الضوابط

ونظرا لكون هذه الدراسة في بداية تصورها الذي تروم تحقيقه، فإنها تسعى إلى تشخيص الضوابط العامة التي يمكن أن تفيد في تحليل النصوص بصفة عامة: أية نصوص باعتبار اللغة قاسما مشتركا بين جميع العلوم الإنسانية المكتوبة باللسان العربي المبين[13].

ولذا ترى هذه الدراسة أن الضوابط التي ينبغي أن يعتمدها محللو النصوص نوعان:

أولا: مفاهيم عامة، هي بمثابة مسلمات لفهم وظيفة الدرس اللغوي العربي بصفة عامة.

ثانيا: إجراءات تحليلية مباشرة خاصة، تفرضها طبيعة مكونات النص المحلل: (المادية)أو(المعنوية)، من حيث موضوعه، ومستواه الخطابي باعتبار مصدره ومجاله.

ومن المفاهيم العامة ما يلي:

1- سلامة النص

وذلك بأن يكون خطابا مفهوما،حاملا بالتمام لفكرة ما، خاليا من أي عائق يجعله مشوش الدلالة، وذلك كأن تكون بعض مكوناته مبتورة، أو محرفة، أو موغلة في الإبهام لعلة ما،ولهذا تعني هذه السلامة من جملة ما تعنيه ما يلي:

أ- مقابلة النص مع الأصل: إن كان منقولا أو محققا،وهذا من جملة ما يعنيه الشاهد البوشيخي وهو يتحدث عما أسماه«معضلة النص» إذ يقوِّل:[14] «نصوص موثقة المتن:أي موثقة العبارة التي صدرت عن أصحابها، أي محققة، وذلك لضبط الأحكام عليها، والاستفادة منها، انطلاقا من حدود عبارتها لئلا يقول قائلاً ما لم يَقُلْ، فيقول بتقويله عصر، أو مصر، أو اتجاه، أو غير ذلك، ولئلا يبني بانٍ بناءه على ما لم يصح بسبب تصحيف أو تحريف، أو بتر، أو غير ذلك. فيفسد التاريخ والواقع معا».

ب- سلامة بناء النص من حيث الفهم القاصر[15]، والقصد المغرض[16] واللحن البنائي[17] بجميع أشكاله. وكل هذا يقتضي معرفة دقائق وظائف مكونات النص:جذورا معجمية، ومشتقات صرفية، وتراكيب نحوية، بالإضافة إلى صحة الترجمة إن كان معربا، وإلا وقع تنافر بين مكونات النص معنى،وتعذر التواصل بها على الوجه الأكمل، وإن كانت في الظاهر مكتوبة بأحرف عربية،فإنها تبقى على أصالة عجمتها، الأمر الذي يستعصي معه فهم دلالتها في سياق النص العربي

المنسجم البناء.يقول أبو حيان[18] -وهو بصدد شرح قوله -تعالى-: «ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا»[19] «ولما كان هذا الاستفهام معناه النفي كان خبرا،ولما كان خبرا توهم بعض الناس أنه إذا أخذت هذه الآيات على ظواهرها، سبق إلى ذهنه التناقض فيها...وهذا كله بعد عن مدلول الكلام،ووضعه العربي، وعجمة في اللسان يتبعها استعجام المعنى».

ويقول الزجاجي[20] -وهو بصدد تعريفه الاسم-: «والاسم في كلام العرب...وإنما قلنا في كلام العرب لأنا له نقصد،وعليه نتكلم، ولأن المنطقيين، وبعض النحويين حدوه حدا خارجا عن أوضاع النحو...»[21]، «هذا وبواعث التصحيف والتحريف (عبر التاريخ) كثيرة: منها الخلافات السياسية، أوالزندقة (ولكل عصر زندقته) والعصبية للجنس والقبلية واللغة، أو الخلافات الفقهية والكلامية، أو الجهل بالدين مع الرغبة في الخير، أو التقرب من سلطان...».

وعليه فإذا لم يكن النص سالم البناء،شريف المحتوى، معلوما مصدره، واضح المحتوى - لا يعتد به.

ج- صحة مصطلحات النص، واستقرار دلالتها: وفي هذا المعنى يقول الدكتور الشاهد البوشيخي وهو يعدد أوجه معضلة النص[22]: «وجه فهم ألفاظه اللغوية والاصطلاحية إذ هو تراث قرون وقرون، والمعاجم اللغوية- على كثرتها-اهتمت، أو لم تكن تهتم، إلا بلغة بعض القرون، وهو تراث أعلام ومدارس واتجاهات،وعلوم وفنون وصناعات، ولكل صناعة ألفاظ، ولكل قوم ألفاظ كما قال أبو عثمان الجاحظ، والمعاجم الاصطلاحية -على قلتها- لم تعن أو لم تكن تُعْنَى إلا برأي الجمهور في اصطلاحات العلوم والفنون».

2 – انتفاء عوارض الفهم[23] بين المحلل والنص

ذلك أن النص في مثل هذه الحال خطاب، والمحلل مخاطب، ولذا فلابد من خلو الطرفين مما يمنع عملية التحليل والتأثر، فخلو النص من المشوشات السابقة يجعل المحلل المتوفر على كل مستلزمات التحليل في ميدانه يفهم دلالات البِنَى المكونة للنص،وهذه الصفة توازي القدرة على فهم دليل التكليف في الخطاب

الشرعي؛ لأن مثل هذه القدرة لا يمكن أن تحصل للمحلل إلا إذا انتفت عنه موانع الفهم،على غرار انتفاء عوارض الأهلية في الخطاب الشرعي. فشروط الفهم السليم للنصوص بمثابة شروط التكليف بالنسبة لمن يوجه إليه الخطاب الشرعي. وقد يتعلق الأمر بدقة التخصص حيث تكون لبعض مكونات النص حمولة دلالية خاصة، وفي مثل هذه الحال لاتستشار اللغة وحدها، وإنما ينبغي أن يُسْأَلَ أهلُ الذكر.

3-القدرة على كشف العلاقة بين أي دالّ ومدلوله عند الاقتضاء

هذه العلاقة التناسبية غير الاعتباطية، إما عن طريق محاكاة الأصوات (الدوال) لمدلولاتها (الأشياء)، وإما عن طريق المواضعة الاجتماعية الثابتة بالاستقراء بين مستعملي اللغة، ذلك أن الكلمات كل الكلمات رموز تحليل على معان خاصة دون سواها، وإن كان الأمر يدق أحيانا إلى درجة نتوهم فيها مطابقة أكثر من دال لمدلول واحد،والأمر ليس كذلك عندما ندقق النظر.

4- فهم الضوابط العامة لحقول دلالات الكلمات (مجالا)، و(دلالات مباشرة)

ذلك أن كل صنف من أصناف رمز خاص يحيل على جنسه أولا، فَحَقْلُهُ الدلالي ثانيا، ثم نوعه ثالثا، ثم دلالته المباشرة بين أفراد جنسه أخيرا، فالكلمات رموز للمعاني والأفكار، ومحضن للمفاهيم والقيم، التي منها الثوابت، ومنها المتغيرات. وعليه فإن أي نقص يشوب فهم المحلل للنص، لهذا الصنف من الكلمات أو ذلك، أو زحزحة لأية كلمة عن معناها المخصص لها ينعكس على المعاني المستخلصة من النص بدرجة ما.

5- توخي الدقة في إصدار الأحكام

ذلك أن الحكم السليم على مضامين النص إن تعددت، أو مضمونه الوحيد إن كان ذا فكرة رئيسية -ينبني على الفهم الصحيح لبنياته ومكوناته: متضافرة ومتكاملة، وهذا يستوجب بالضرورة استحضار محلل النص لكل مستويات الدرس اللغوي عندما يقبل على عملية التحليل، ذلك أنه قد يحتاج إلى توظيفها واحدا تلو الآخر، وهو يستخرج مضامين النص. وقد يُوظَّف بعضٌ منها دون سواه مما يتناسى

مع ما قد يعرض من إشكالات النص.

6-اعتبار الأبنية الثلاثية أهم مكونات النص نظرا لورودها في النص بنسب متفاوتة أكثر من غيرها. ولذا ينبغي أن تعطى أسبقية اهتمام المحلل لوظائفها الدلالية، نظرا لكثرة ورودها في النص من جهة، ولكونها أس المزيدات من جهة ثانية. مع اعتبار البنيات المزيدة بأحرف الزيادة المعهودة، مستوى لغويا خاصا ومتميزا بدلالته واستعمالاته.

إن ضبط الوظائف الدلالية لكل بنيات النص يبعد احتمالات فهم النص المتباينة بين محلل وآخر، ويقرب وجهات النظر المختلفة، وفي ذلك ما فيه من نفع عميم لأفراد أية مجموعة بشرية ارتضت اللغة العربية أداة التواصل ؛ لأن هذا العمل يحول دون تعدد احتمالات تأويل النص في غير محلها. ويجعل عملية الفهم والإفهام ممكنة بين المتخاطبين إلى أقصى الحدود.

أما الإجراءات التحليلية المباشرة فهي كما يلي:

1-التنبيهات ومنها:

- التصنيف الأولي لمكونات النص وضبط دلالات كل ماله علاقة بالمعنى المراد ومن ذلك:
- ضبط الدلالات المعجمية للأفعال المكونة للنص بقطع النظر عن البنية الصرفية أحيانا.
- ضبط دلالات البِنى الصرفية المجردة، ماضيا ومضارعا.
- ضبط دلالات البِنى المزيدة -بحرف أو أكثر- مع التفريق بين ما هو مزيد لمعنى، وما تعتبر الزيادة فيه من أصول البنية بحيث يستعاض به عن المجرد.
- ضبط وظائف العلاقات النحوية في الجملة الفعلية ودلالتي التعدية واللزوم بتفريعاتها.
- ضبط الفروق الدلالية للمشتقات المتفرعة من جذر واحد مثل. (وُجْد) و(وجْدانا) و(مَوْجدة).
- معرفة جنس المصدر. للتفريق بين المشتق والجامد، وبين ما جاء على أصل فعله، وما هو مخالف له، وما استعمل منه للدلالة الصريحة أو المؤولة.

- الحذر من مزالق السياق بخصوص البنيات الصرفية المحتملة لأكثر من وجه دلالي معجميا.أو تركيبيا عندما تحتمل عين جذرها الثلاثي أكثر من وجه.

2 – **التطبيقات أمثلة ونماذج**

أ- النص قوله تعالى[24] «نزَّل عليك الكتاب بالحق» .

ب- المستوى:الموظف: المستوى الصرفي ، بالتحديد صيغتي «فَعَّلَ» و«أفْعَلَ».يقول القرطبي في تفسير هذه الآية[25] «نَزَّل عليك الكتاب..»يعني القرآن. «بالحق» أي بالصدق، قيل: بالحجة البالغة.والقرآن نزل نجوما: شيئا بعد شيء، فلذلك قال: «نَزَّل» والتنزيل مرة بعد مرة، والتوراة والإنجيل نزلا دفعة واحدة فلذلك قال «أنزل».

وقد أوضح أبو حيان السمة الغالبة في الأفعال الدالة على التكثير عندما تصاغ على وزن «فَعَّل» حين تفسيره لقوله -تعالى-[26]: (وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا...) إذ يقول: (ونزَّلنا) التضعيف فيه هنا للنقل، وهو المرادف لهمزة النقل،ويدل على مرادفتهما في هذه الآية قراءة يزيد بن قطيب: ﴿مما أنزلنا﴾ بالهمزة، وليس التضعيف فيه هنا دالاً على نزوله منجما في أوقات مختلفة، خلافا للزمخشري[27]، قال: فإن قلت: لم قيل: ﴿مما نزلنا﴾ على لفظ التنزيل دون الإنزال؟ قلت: لأن المراد النزول على التدريج والتنجيم، وهو من مجازه لمكان التحدي.

وهذا الذي ذهب إليه الزمخشري في تضعيف عين الكلمة هنا – هو الذي يعبر عنه بالتكثير، أي يفعل ذلك مرة بعد مرة، فيدل على هذا المعنى بالتضعيف، ويعبر عنه بالكثرة.

وذهب الزمخشري عن أن ذلك إنما يكون(غالبا) في الأفعال التي تكون قبل التضعيف متعدية نحو جَرَحْتُ زيدا، وفَتَحْتُ الباب، وقَطَعْتُ، وذَبَحْتُ، ولايقال: جلَّس زيد، ولا قعَّد عمرو، ولا صوَّم جعفر. ﴿ونزّلنا﴾ لم يكن متعديا قبل التضعيف إنما كان لازما، وتعديه إنما يفيده التضعيفُ أو الهمزةُ، فإن جاء في لازم فهو قليل، قالوا: مات المال، وموَّت المال إذا كثر ذلك فيه، وأيضا فالتضعيف الذي

يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل. أما أن يجعل اللازم متعديا فلا، ﴿ونزّلنا﴾ قبل التضعيف كان لازما، ولم يكن متعديا، فيكون التعدي المستفاد من التضعيف دليلا على أنه للنقل لا للتكثير، إذ لو كان للتكثير، وقد دخل على اللازم، لَبَقِيَ لازما نحو مات المال، وموَّت المال، وأيضا لو كان التضعيف في «نَزَّلَ» مفيدا للتنجيم لاحتاج قوله - تعالى[28]: «لولا نُزّل عليه القرآن جملة واحدة» إلى تأويل؛ لأن التضعيف دال على التنجيم والتكثير، وقوله «جملة واحدة» ينافي ذلك. وأيضا فالقراءات بالوجهين في كثير مما جاء يدل على أنها بمعنى واحد، وأيضا مجيء «نَزَّلَ» حيث لا يمكن فيه التكثير والتنجيم إلا على تأويل بعيد جدا يدل على ذلك».

في هذا النص ثلاثة آراء بخصوص دلالة صيغة «فَعَّل» في بنية الفعل (ن ز ل) يدل على التكثير والتنجيم، أو دلالته على النقل مثل «أفعل» أول هذه الآراء للقرطبي، وثانيهما للزمخشري، وهما يقولان برأي واحد، وهو أن «فَعَّلَ» في بنية الفعل «نزَّل» تفيد التكثير والتنجيم، ومن ثم فإن القرآن الكريم نزل منجما بالتدريج في نظر هذين العالمين وبالمقابل فإن «أفعل» تفيد نزول القرآن دفعة واحدة.

أما الرأي الثالث فهو لأبي حيان الأندلسي الذي لا يُسَلّم بدلالة «فَعَّل» على التكثير دلالة مطلقة، وإنما يضع لها قيدين هما:

أولا: أن يكون الفعل الذي يدل على التكثير في صيغة «فَعَّل» متعديا في (الغالب).

ثانيا: أن يكون التغيير الذي يفيده التضعيف تغييرا دلاليا فقط دون التغيير الشكلي التركيبي، وذلك ما تفيده عبارته في النص السابق: «أما أن يجعل اللازم متعديا فلا...»

ويبدو أن التسليم بدلالة «فَعَّل» على التكثير،أو النقل دون مناقشة فَهْمٌ لا يستقيم.ذلك أن ما ذهب إليه أبو حيان-رحمه الله تعالى- من كون التضعيف هنا لا يدل على التكثير يجانبه الصواب من وجوه منها:

1- أن أبا حيان لم يستعمل عبارة الجزم فيما ذهب إليه،ولذا نلاحظه يستعمل

كلمتي(غالبا) و(قليلا)، وعليه فلم لا يعتبر التضعيف في «نَزَّل» هنا دالا على التكثير من باب عكس(الغالب) الذي هو(القليل)؟

2- أسند أبو حيان للتضعيف هنا وظيفة (النقل) فقط، وعضد ذلك بقراءة «يزيد بن قطيب» حيث اعتبر(أَنْزَلَ ونَزَّلَ) بمعنى واحد. والسؤال هل تتجرد كل صيغة من هاتين الصيغتين من وظيفتها الدلالية الخاصة مع العلم بأن سيبويه قد أثبت لكل صيغة دلالتها الخاصة وفي هذا يقول[29]: «تقول: كَسَرْتُها، قَطَعْتُها، فإذا أردت كثرة العمل قلت:كسَّرته وقطَّعته، ومَزَّقتُه...»؟ وهل تتجرد صيغة (فَعَّل) من أية وظيفة دلالية إذا أفادت النقل الذي يعني التعدية،مع العلم أن مفهومي التعدية واللزوم قيمتان خلافيتان؟؟.

3- لعل أبا حيان ذهل فجمع بين أمثلة بابين-كما ورد عند سيبويه-هما:[30] «باب افتراق فَعَلْتُ وأفعلت» وفيه يشترك فعلت وأفعلت، ولأمثلته وظائف دلالية غير التكثير،وباب[31] «دخول فَعَّلْتُ على فَعَلْتُ لا يشركه في ذلك أفعلت». وقد نص سيبويه صراحة على أن التضعيف في أمثلة هذا الباب يدل على التكثير[32]، ولا مجال فيه لقياس (فَعَّلَ) على (أَفْعَلَ) لأن صياغة عنوان الباب تُخرِج «أفعل» من بين هذه الأمثلة، وعليه يمكن القول:بأن أبا حيان جاء بمثال من باب ليلبسه معنى باب آخر غير بابه. والله أعلم.

4- إن قول أبي حيان-وهوينتقد الزمخشري- بأن دلالة التضعيف متعدية غير مطرد، ولذا لا يعتبر حجة على الزمخشري، ذلك أن الأمثلة التي أوردها سيبويه لِما دلَّ على الكثرة يجتمع فيها المتعدي قبل التضعيف واللازم دون أدنى إشارة لما قد يحصل بين النوعين من فرق دلالي.

5- قد تشفع لأبي حيان عبارتان فيما ذهب هما إليه

أ- قـوله: «أيضا لو كان التضعيف في (نزل) مفيدا للتنجيم لاحتاج قوله -تعالى- ﴿ولولا نُزِّلَ عليه القرآن جملة واحدة﴾... إلى تأويله».

ب- وقوله أيضاً: «مجيء (نَزَّلَ) حيث لايمكن فيه التكثير والتنجيم إلا على تأويل بعيد جدا يدل على ذلك».

هاتان العبارتان تضعان إشكالا يستوجب المناقشة؛ لأنهما الحجة الوحيدة التي

يمكن أن تسند رأي أبي حيان في اعتبار «نَزّلَ» دالة على النقل (فقط) من جهة، وتخطئة الزمخشري فيما ذهب إليه من دلالة «نَزّلَ» على الكثرة من جهة ثانية.

والملاحظ أن دلالة «نَزّلَ» بالتضعيف في كتاب الله -عز وجل- ليست واردة للتكثير الذي يفسر بالتنجيم على الإطلاق. وهذا ما يؤيده قول أبي حيان في النص السابق: «جملة واحدة» ولكنها في الوقت نفسه لا ترد بمعنى النقل (فقط) رغم أن أبا حيان فسرها بذلك، ويشهد لما نزعمه ما يلي:

1- ورود «نَزّلَ» و«أنزل» في القرآن الكريم وهما تعنيان شيئا واحدا في آيات كثيرة منها قوله -تعالى-[33]: «نَزّلَ» عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه ، وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان».

والسؤال هل نزلت هذه الكتب كلها منجمة، أم نزل بعضها منجما، وبعضها الآخر نَزَلَ دفعة واحدة؟ وكيف يمكن المطابقة بين دلالة «نَزّلَ» التي يمكن حملها على التكثير تارة، وعلى النقل أخرى مع واقع هذه الكتب السماوية التي يقال: إن بعضها نزل منجما، والآخر دفعة واحدة؟

2- دلالة كل من: «نَزّلَ» و«أنْزَلَ» على المفرد الذي لا يقبل التأويل بالجمع على كل حال، ومن ذلك:

أ- «نَزّلَ» في قوله -تعالى-[34]: ﴿إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن يُنَزِّلَ علينا مائدة من السماء﴾ وقوله -تعالى-[35]: ﴿وقالوا: لولا نُزِّل عليه آية من ربه، قل إن الله قادر على أن ينزِّل آية﴾.

ب-«أنزل» مثل قوله -تعالى-[36]: ﴿ثم أنزل عليكم من بعد الغم أمنة نعاسا...﴾ وقوله -تعالى-[37]: ﴿ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المومنين وأنزل جنودا لم تروها﴾.

الواضح أن مفعولات «نَزّلَ» و«أنْزَلَ» الصريحة أو المؤولة مفردة لا تقبل التجزيء حتى يقال: إنها نزلت منجمة وهي: «مائدة» و«آية» و«أمنة» و«سكينة». بل أكثر من ذلك أن «أنزل» قد ورد في سياق يعنى القرآن الكريم الذي يعتبر منجما في نزوله

على رسول الله – ﷺ – .

3- لقد جمع سيبويه بين «نَزّل» و«أَنْزَلَ» وهو يمثل لما تشترك فيه «فَعَّلْتُ» و«أَفْعَلْتُ» وذلك بقوله[38]: «ومثل أَفْرَحْتُ وفَرَّحْتُهُ: أَنْزَلْتُ ونَزَّلتُ».

لكل هذه الاعتبارات وغيرها لايمكن حمل دلالة «فعل» في هذا السياق على أنها للتكثير الخاص المحض، وإنما هما لغتان قد يكون لأحدهما فضل على أخرى فيستغنى بها عنها مع عدم إلغاء الأخرى تماما.يقول سيبويه[39]: «وقد يجيء الشيء على فَعُلت فيشرك أفعلت كما أنهما قد يشتركان في غير هذا، وذلك قولك: فِرح وفرُحته، وإن شئت قلت: أفرحته، وغِرم وغرَّمته وأغرمته، إن شئت كما تقول: فزَّعته وأفزَعته...وقالوا: ظرُف وظرَّفته، ونبُل ونَبَّلته، ولايستنكر أَفْعَلْتُ فيهما ولكن هذا أكثر واستغنى به»

والسؤال الوارد هنا بحدةٍ هو: ما هي سمات الأفعال الخاصة بباب «افتراق فَعَلْتُ (بالتخفيف) وأفعلت التي من ضمنها ما يشترك فيه «فَعَّلْتُ» بالتضعيف وأفعلت؟وما هي سمات أفعال باب: دخول فَعَّلت(بالتضعيف) على أفعلت لا يشاركه في ذلك فعلت التي من بين أمثلتها «فَعَّلْتُ» الدالة على الكثرة متعدية أولازمة؟

ونظرا لما بين (فَعَّلْتُ) و(أَفْعَلْتُ) من اشتراك في معنى المادة الواحدة،وانفراد كل منهما بنصيب، قد يدق أحيانا إلى درجة الخفاء-كما هو الشأن بين(نَزَّلَ) و(أنزل) -فإننا سنورد بعض الأمثلة التي توضح هذه الفروق الدلالية بين الصيغتين وذلك كما يلي:

ترد أَفْعَلَ وفَعَّلَ مشتركتين في مادة واحدة مترادفتي المعنى مع ملاحظة فرق دلالي يوجبه اختلاف الصيغتين، أو متباينتي المعنى تماما رغم اشتراكهما في المادة نفسها، ونورد بعض الأمثلة لذلك فيما يلي:

أولا: مترادفتا المعنى[40]: وتردان للدلالة على ما يلي:

للدلالة على التأكيد والإلحاح أو عدمه، يقول سيبويه[41]: «وقد يجيء فَعَّلْتُ

وأَفْعَلْتُ في معنى واحد مشتركين كما جاء فيما صيرته فاعلا ونحوه،وذلك وعَّزْتُ إليه،وأوزعت إليه،وخَبَرْتُ وخبَّرت،وسمّيت وأسميت...»

ثانيا: متباينتا المعنى بحيث تكون لكل صيغة منهما دلالتها الخاصة،تفهم من البنية المعجمية لنفس الجذر المزيد حسب نوع الزيادة ومن ذلك:

أ- للدلالة على تنبيه المفعول لأمر، أو لإصلاح من شأنه، يقول سيبويه[42]: «...وقد يجيئان مفترقتين، مثل علمته وأعلمته، فعلمت: أدبت، وأعلمت: آذنت، وآذنت: أعلمت، وأذُنته: النداء والتصويت بالإعلان...».

ب- للدلالة على التصيير والإصلاح، أي: تصيير المفعول من حالة إلى حالة، أو الإصلاح من شأنه والقيام عليه، يقول سيبويه[43] «وتقول أمرضته:أي جعلته مريضا ومَرَّضْتُه، أي قمت عليه ومثله: أقذيت عينه، أي جعلتهاقذية، وقَذَّيْتُها نظفتها».

جـ- للدلالة على الإضافة (اللغوية) أو التصيير، أي إضافة شيء إلى شيء،أو تصييره من حالة إلى أخرى أعم وأشمل، يقول سيبويه[44]: «وتقول أكثر الله فينا مثلك، أي أدخل فينا كثيرا مثلك، وتقول للرجل: أكثرت: أي جئت بالكثير، وأما «كَثَّرْت» فأن تجعل قليلا كثيرا...» .

د- للدلالة على الصيرورة في ظرف معين أو الإتيان فيه يقول سيبويه[45]: «وتقول: أصبحنا وأمسينا وأسحرنا، وأفجرنا، وذلك إذا صرت في حين صبح ومساء وسحر وفجر. وأما صبَّحنا ومسَّينا وسحَّرنا فنقول: أتيناه صباحا ومساء، وسحر ومثله بيتناه: أتيناه بياتا».

هـ- للدلالة على تقليل الفعل، أو تكثيره، يقول سيبويه[46]: «وقالوا: أغلقت الباب، وغلَّقت (بتشديد اللام) الأبواب حين كثر العمل...».

ويوضح القرطبي الفروق الدلالية الموجودة بين صيغ هذه المادة بقوله:[47] «علق(بالتضعيف) للكثير، ولا يقال (غلق) الباب(بالتضعيف)، و(أغلق) يقع للتكثير والقليل».

والسؤال: هل تتطابق دلالة (فَعَّلَ) -بتشديد العين- و(أفعل) في مادة نزل (بتشديد الزاي)، وأنزل في الآيات القرآنية التي وردت فيها؟

وإلى أي حد يمكن التسليم بأن دلالة «نزل» تدل على أن القرآن الكريم نزل منجما، وغيره من الكتب السماوية نزل دفعة واحدة بدليل «أنزل» اعتمادا على الدلالة اللغوية، دون تأويل ؟

❊ ❊ ❊

1- ينظر حسين كنوان ، وظيفة المطابقة الإعرابية في النحو العربي وهو بحث لنيل شهادة دبلوم الدراسات العليا سنة 1989م بجامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب ، فاس، ص1.
2- المرجع نفسه، ص15.
3- ينظر تمام حسان ، اللغة العربية معناها ومبناها، ط2 بتاريخ79م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص38 ، وريمون طحان:الألسنية العربية، ط١ بتاريخ 1972م، دار الكتاب اللبناني، ص 20.
4- لتكون الرؤية ذاتية من الداخل.
5- ينظر حسين كنوان ، مستويات الدرس اللغوي العربي ووظيفته في تحليل النصوص النصوص أطروحة لنيل الدكتوراه الدولة في اللغة وآدابها بجامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب، مكناس د3/1.
6- المرجع السابق،3/1.
7- المصباح المنير ، 7/9.
8- لسان العرب، 55/5.
9- وأعني مصدر النص أي المخاطِب بكسر الخاء؛ لأن قوة النص وقدسيته باعتبار مصدره وموضوعه .
10- وأعني بالمجال، المجال العلمي، كالقرآن الكريم، أو الحديث الشريف، أو التاريخ، أو القانون...إلخ.
11- كالقرآن الكريم.
12- محمد قاسم المنسي، التفسير الفقهي ص32.
13-حسين كنون، مستويات الدرس اللغوي العربي ووظيفته في تحليل النصوص،928/3.
14- من مداخلة تحت عنوان «البحث العلمي في التراث ومعضلة النص» عرض ألقي في ندوة «تحقيق التراث المغربي الأندلسي:حصيلة وآفاق» المنظمة بكلية الآداب بوجدة، نوفمبر 95، ص 4.
15- أعني بالفهم القاصر: تشويه مضمون النص من لدن القارئ نتيجة ضعفه وعدم تمكنه من أدوات التحليل الخاصة أو العامة .
16- وأعني بالقصد المغرض:تحريف مضامين النص قصدا لعلة ما في نفس القارئ.
17- أي عدم تمكن المحلل من بنيات النص لتوظيفها التوظيف الحسن.
18- سورة الأنعام آية،21
19- ينظر: البحر المحيط،572/1.
20-ينظر: الإيضاح في علل النحو، ص 48.
21- ينظر : كتاب السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي لمصطفى السباعي، المكتب الإسلامي الطبعة 4-1405هـ/ 1985م، ص 28.
22- مداخلة تحت عنوان :البحث العلمي في التراث ومعضلة النص، ص 3.

23- مستويات الدرس اللغوي العربي ووظيفته في تحليل النصوص 980/3.
24- سورة آل عمران ، الآية 3.
25- الجامع لأحكام القرآن الكريم:51/4.
26- سورة البقرة ، الآية23.
27- البحر المحيط ،167/1.
28- سورة الفرقان ، الآية/32.
29- الكتاب ، 64/4.
30- المصدر نفسه ، 55/4.
31- المصدر نفسه ، 64/4.
32- يمكن الرجوع إليها في الكتاب 64/4.
33- سورة آل عمران ، 3-4.
34- سورة المائدة ، 112.
35- سورة الأنعام ، الآية 37.
36- سورة آل عمران ، الآية/154.
37- سورة التوبة الآية ، 26.
38- الكتاب 55/4.
39- المصدر نفسه ، 55/4.
40- مستويات الدرس اللغوي العربي ، 903/3 (مرجع سابق).
41- الكتاب ،62/4.
42- المصدر نفسه ، 62/4.
43- المصدر نفسه ، 62/4.
44- المصدر نفسه ، 62/4.
45- المصدر نفسه ، 62/4 .
46- المصدر نفسه ، 63/4.
47- الجامع لأحكام القرآن ، 163/9





التأويل والظاهرة الاجتماعية

أحمد زايد(*)

بالرغم من أن الاهتمام الفلسفي بالهرمنيوطيقا (أو منهجية التأويل) hermeneutics يرجع إلى النصف الثاني من القرن الثامن عشر، إلا أنها أصبحت- في العقدين الماضيين- في مكان الصدارة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية. فقد أضحت مجال اهتمام لنظم علمية متعددة من بينها النقد الأدبي وعلم الاجتماع والتاريخ والأنثروبولوجيا. وأدى الاهتمام المعاصر بالهرمنيوطيقا إلى ضروب من التطور في مناهج ونظريات هذه العلوم. فقد ظهرت نظريات جديدة حول السلوك الإنساني طرقت أبعادا وآفاقا جديدة لم تكن تصل إليها من قبل، خاصة فيما يتصل بمكونات الأبنية الداخلية غير المنظورة التي تكمن خلف العلاقات والمصالح والتجمعات الظاهرة للبشر. ومن ضروب التطور ما طرأ من تطورات على دراسة ابستومولوجيا اللغة وفلسفتها حيث اعتبرت التجليات الثقافية الظاهرة دالة على أبنية لغوية تضرب بجذورها في أعماق الخبرة البشرية. ومن أشكال التطور الأخرى ما طرأ على إمكانيات التفسير وحدوده ووظائفه والعوامل المؤثرة فيه، وهو تطور يتصل بشكل مباشر بخصوصية منهج البحث في العلوم الاجتماعية وإمكانية تأسس هذا المنهج وفق مستويات خاصة من الموضوعية.

(*) كاتب وباحث من مصر.

ومن المنطقي أن تستوعب الفروع المختلفة للعلوم الاجتماعية ضروب التطور هذه طالما أن أنساقها الفكرية ما تزال أنساقا مفتوحة قابلة للتشكل وفقا لمتغيرات البيئة الاجتماعية المتغيرة من ناحية والتطورات المنهجية والفكرية التي يفرزها العصر من ناحية أخرى.

وبالرغم من أن العلوم الاجتماعية[1] قد نحت–منذ تبلورها كعلوم معترف بها– منحى وضعيا وسلوكيا ظاهرا، إلا أنها لم تستطع أن تنفض يدها كلية من الهموم والهواجس التي يثيرها الفلاسفة بعامة وفلاسفة العلم بخاصة حول إمكانيات التفسير وحدوده في العلوم الاجتماعية. ويمكن القول بأنه إذا كانت العلوم الاجتماعية قد اكتشفت –من خلال تأثرها بالمنهج التجريبي في العلوم الطبيعية– طريقا مغايرا للفلسفة، فإن المشكلات والعثرات التي اكتنفت هذا الطريق تعيدها دائما إلى التحاور مع الفكر الأم (نعني الفلسفة) .

ولقد عبر عن ذلك فيلسوف العلم توماس كون T.Kuhn بقوله «... يبدو لي بالأخص أنه في مراحل الأزمة الكامنة يتوجه العلميون نحو التحليل الفلسفي لكي يبحثوا. عن أسلوب يحل مشاكل ميدانهم الخاص»[2]. وإذا كان «كون» قد أطلق هذا الحكم على العلم بعامة، فإنه يصدق بشكل أكبر على العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن حوار العلوم الاجتماعية والفلسفة يأخذ أبعادا مختلفة[3]، إلا أن أهم جوانبه إثارة وخصوبة هو ذلك المرتبط بإشكالية التفسير interpretation والفهم understanding في العلوم الاجتماعية، وهو الحوار الذي يعرف في تراث العلم بالجدل الهرمنيوطيقي .

ونحاول في هذا البحث أن نعرض لبعض معالم هذا الجدل وأبعاد تأثيره في العلوم الاجتماعية. ويدور حديثنا حول مجموعة من الأسئلة التي تكشف عن جوانب من إشكاليات التأويل والفهم في العلوم الاجتماعية: ما التأويل وما أبعاده؟ وما وظيفته إليه؟ وكيف السبيل إليه؟ وما هي الآفاق التي فتحتها فلسفة التأويل بالنسبة لنظرية ومنهج العلوم الاجتماعية؟ وتثير هذه الأسئلة إشكاليات أساسية في فلسفة التأويل؟ فالسؤال عن معنى التأويل يثير السؤال حول تاريخ التأويل وموضوعه. أما السؤال عن وظيفة التأويل فإنه يثير قضية العلاقة بين التأويل

والتفسير (الشرح) –explanation وإمكانية الالتقاء بينهما، كما يثير قضية موضوعية أو ذاتية المعرفة المكتسبة من عملية التأويل ودور هذه المعرفة في الرقي بالوجود الإنساني. أما السؤال عن مسلك التأويل فإنه يثير مشكلة العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه. وأخيرا فإن السؤال عن الآفاق التي فتحها التأويل أمام العلوم الاجتماعية يثير قضية العلاقة بين العلوم الاجتماعية ومصدرها المعرفي الأول، ونعني به الفلسفة.

وسبيلنا في تناول هذه الإشكاليات هو البحث في الأفكار الأساسية للجدل الهرمنيوطيقي، متخذين من هذه الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار مقارنة بينها. ولعل تلك المحاولة تمكننا من أن نضع أيدينا على بعض جوانب التواصل والانقطاع بين المنحى التأويلي والمنحى التجريبي التفسيري في العلوم الاجتماعية، وأن نتعرف على طبيعة التماوج بين الفكر الفلسفي الاجتماعي وبين النسق المعرفي والمنهجي والعلوم الاجتماعية في أحد جوانبه المهمة.

أولا:– الهرمنيوطيقا (منهجية التأويل)

يشتق لفظ الهرمنيوطيقا hermeneutics من الفعل الإغريقي hermeneuein وهو فعل يدل على عملية كشف الغموض الذي يكتنف شيئا ما، أو إعلان رسالة وكشف النقاب عنها[4]. ويشتق الفعل من اسم الإله الإغريقي هرمس Hermes وهو إله متعدد المواهب: فهو رسول الالهة، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار[5]. وتجتمع مواهب هرمس في سمتين اثنتين: الأولى: هي الوساطة بين حرفين؟ والثانية: هي القدرة على استخدام الحيلة في الوصول إلى الهدف. وكلاهما ضروري في عملية كشف الغموض التي يدل عليها اللفظ الإغريقي Hermeneue فالغموض لابد وأن يكشف من خلال وسيط، وهو يتطلب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس، ومن اللفظ الإغريقي اشتقت الكلمة الإنجليزية hermeneutics، والتي درج الباحثون العرب على ترجمتها بالهرمنيوطيقا. وهي وصف للجهود الفلسفية والتحليلية التي تهتم بمشكلات الفهم والتأويل. وتقوم الهرمنيوطيقا على الفلسفة المتعمق خلف ما هو ظاهر من تعبيرات وعلامات ورموز للكشف عن المعاني الكامنة والجوانب

غير المتعينة من الخبرة أو التجربة في محاولة لفهم المجهول بالمعلوم حيث تبدأ عملية الفهم دائما من «المعلوم في تجربتنا لتنفذ إلى المجهول»، في محاولة لفهم التجربة التاريخية[6]. فجوهر عملية التأويل هو الكشف عن ما يكمن خلف الأشياء الظاهرة من دلالات ومعانٍ، ومحاولة كشف الغموض البادي في الظاهر بالتعمق خلفه والكشف عن آفاق للمعاني لا ندركها من مجرد النظرة الظاهرية الخارجية.

ولقد انشغلت الهرمنيوطيقا لفترة طويلة من الوقت بتحليل النصوص المكتوبة وبذلك فإنها كانت تعرف «بفن إدراك وتحديد المعنى المختبئ في النصوص»[7]. فقد انصبت التحليلات التأويلية القديمة على النصوص الشعرية (مثل الإلياذة والأوديسا) وعلى النصوص الدينية (كالكتاب المقدس) . ومنذ أن نشر شلايرماخر (1768-1834) Schleirmacher كتابه بعنوان Hermeneutik تحولت إشكاليات التأويل من نطاق البحث الديني إلى نطاق البحث الفلسفي واللغوي. إلا أن هذا التحول لم يصاحبه تحول عن الانشغال بتأويل النصوص المكتوبة. فقد ظل الانشغال بتأويل النصوص الدينية قائما، وصاحبة اهتمام جديد بدراسة وتأويل النصوص الأدبية. وهذا موقف منطقي طالما أن اللغة كانت وما تزال محور التحليل الهرمنيوطيقي. فقد اعتقد فلاسفة التأويل في عمومية اللغة أو مركزيتها. أنهم أقروا فكرة فيتجنشتاين القائلة بأن الأحداث والأفعال وأشكال التواصل لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال التضمن العملي للاستخدامات اللغوية[8]. وأدت هذه الفكرة بفلاسفة التأويل أما إلى النظر إلى اللغة بوصفها مؤشرات موضوعية دالة على الخبرة، وأما النظر إليها باعتبارها أداة تواصل وجودي، فمن الطبيعي إذن أن تكون النصوص المكتوبة (وهي تعبيرات لغوية) هي وحدة التحليل الرئيسية في الهرمنيوطيقا. بل إنها اتخذت من الاعتماد على تحليل اللغة أساسا للبحث عن معرفة ذات طابع عالمي.

فبالرغم من أن أعمال فلاسفة التأويل المحدثين من أمثال هيدجر، وجادامر، وهبرماس، وريكور قد فتحت– على ما سنرى في نهاية بحثنا هذا– آفاقا نحو الامتداد بالتأويل إلى عوالم أكثر اتساعا من دائرة النصوص المكتوبة، إلا أن الانشغال بتحليل اللغة بعامة والنصوص المكتوبة بخاصة قد أصبح سمة لصيقة بفلسفة

التأويل. حقيقة إن النصوص المكتوبة لها متغيراتها التاريخية التي تؤثر في طبيعة كتابة النص أو حتى تأويله، إلا أن فلاسفة التأويل قد اعتقدوا أن للنصوص المكتوبة ثوابت خاصة «فالنصوص لها معنى عام وشامل وثابت مطرد في الطبيعة البشرية، يدركه كل إنسان ببداهته العقلية، ويظهر في كل موقف، ويوجد في كل حضارة»[9]، وتكتسب النصوص هذا المعنى العام من اعتبارات عدة من أهمها: 1- بداهة العقل التي تؤدي إلى ظهور حدس عقلي عند العديد من الأفراد في الحضارات المختلفة. 2- اطراد التجربة البشرية وتكرارها من عصر إلى عصر الأمر الذي يؤدي إلى ظهور قراءات متشابهة للنصوص في كل عصر، 3- ثم أخيرا منطق اللغة، حيث تؤدي المعرفة الجيدة بفقه اللغة التي كتب بها النص إلى فهم معانيه العامة بطريقة واحدة[10] ولقد أدى الاهتمام بتأويل النصوص - في ضوء هذا المعنى- إلى تبني بعض فلاسفة التأويل موقفا يعتقد في إمكانية تحقيق ضرب من المعرفة العالمية العامة.

على أن الاهتمام بتحليل النصوص المكتوبة لم يستمر إلى مداه، فقد تطور على ما ذكرنا ليفتح آفاقا جديدة في موضوعات التأويل. فقد رفض بعضهم فكرة تحليل النصوص المكتوبة فقط، لأن ذلك يجعلنا نهمل اللغة في سياقها اليومي. ومن هنا جاء الاهتمام باللغة-أو «بالكلام» - كما تمارس في الحياة متقدما على الاهتمام بالنصوص المكتوبة[11]، كما وسع بعض آخر من مفهوم النص ليشمل الأفعال ذات المعنى التي تشكل عالم الحياة اليومية: الأمر الذي فتح الطريق نحو تطبيق أفضل لمناهج التأويل في العلوم الاجتماعية[12].

ومهما كانت الاختلافات بين فلاسفة التأويل، فإنهم يجمعون على موضوع واحد هو أن التأويل محاولة للفهم understanding ورغم اختلافهم في الأسلوب الذي يتم به الفهم، إلا أنهم جميعا يؤكدون على أن الفهم هو محاولة لكشف المعاني واستجلاء الغموض، أو هو محاولة للتوصل إلى جوهر الأشياء وحقيقتها اللذين لا يبدوان مما يظهر منها، وإنما يحتاج كشفهما إلى جهد تأويلي. والفهم ليس هدفا في حد ذاته. إنه ليس مجرد طريق لاكتساب معرفة موضوعية كما ذهب ديلثي -الأب المؤسس لفلسفة التأويل- بل إنه يسهم بدور فعال في تحسين

الوجود الإنساني. فقد أكد هيدجر على دور الفهم في «تأصيل الوجود في العالم» وأكد هبرماس على دور الفهم في نقد الأيديولوجيا، كما أكد ريكور على دور الفهم في كشف أستار الغموض والتجهيل وإماطة اللثام عن أشكال الوهم الكامنة في المعرفة. والفهم بهذه الطريقة هو هدف يوصلنا إلى هدف أكبر منه هو تغيير الحياة إلى الأفضل على اختلاف في طرق هذا التغيير وأدواته. وتلك قضية سوف تتضح لنا فيما يلي من بحثنا هذا.

ثانيا- وظيفة التأويل: بين المعرفة الموضوعية والذاتية

تأسست العلوم الاجتماعية منذ بواكيرها الأولى على نموذج مستعار من العلوم الطبيعية، وذلك لكي تخلق لنفسها قاعدة صلبة من المنهج العلمي ورصيدا وافرا من الاحترام الأكاديمي. ومن ثم فقد أكد المؤسسون الأوائل لهذه العلوم على أهمية التوصل إلى القوانين العامة، وعلى تحقيق درجة عالية من الضبط أو التحكم في العالم الاجتماعي على غرار ما يحدث في العالم الطبيعي، وعلى دراسة الوقائع الاجتماعية بوصفها وقائع طبيعية. وإذ سعت العلوم الاجتماعية هذا المسعى فإنها تبنت نموذجا يقوم على التفسير السببي causal explanation (erklaeren) وليس على الفهم understanding (verstehn) هذا إذا استخدمنا التفرقة التي طرحها دراوزن Droysen عام 1851. ويعني التفسير محاولة اكتشاف العلاقات السببية بين الظواهر باستخدام منهج يقوم على المراوحة بين الاستدلال العقلي والاستقراء العلمي للظواهر. أما الفهم فإنه يسعى لكشف المعنى الكامن خلف الظواهر باستخدام منهج أقرب إلى الاستبطان والحدس[13].

ولقد انحازت العلوم الاجتماعية إلى المنحى العلمي التفسيري الذي أرسيت دعائمه من خلال تضافر جهود فلاسفة العقل (ديكارت وكانط) وفلاسفة التجريب (مل وهيوم). ولا شك أنها اعتبرت محاولات الفهم الذاتي الحدسي والاستبطاني محاولات خارجة عن نطاق العلم أو هي على أقل تقدير غير قادرة على كشف المعرفة الموضوعية التي هي مطلب البحث العلمي. فقد أدى هذا الموقف من جانب العلوم الوليدة إلى احتدام الجدل حول ثنائية التفسير -الفهم وحول ثنائية

المعرفة الموضوعية- المعرفة الذاتية. وهو جدل أسهم فيه الفلاسفة والمفكرون من ذوي الميول التأويلية. وانحصر هذا الجدل في الإجابة على السؤال التالي: ما هي طبيعة المعرفة التي يكشف عنها التأويل؟ هل هي معرفة ذاتية أم موضوعية؟ وهو سؤال يثير تساؤلات ضمنية -أو صريحة- حول علاقة العلوم الاجتماعية بالعلوم الطبيعية.

لم تكن وظيفة التأويل قبل شليرماخر تحمل أي معنى منهجي. فقد كانت وظيفة التأويل تنحصر في المساعدة في الكشف عن طبيعة مفردات النص وقواعده أو المساعدة في فهم النصوص الدينية[14]. لقد كانت الهرمنيوطيقا حينئذ لا تتعدى الانطباعات العابرة. أما شليرماخر فقد حول الهرمنيوطيقا إلى منهج عام. فالتأويل ليس انطباعا عابرا، وإنما هو منهج يخضع لقانون عام يقوم على العلاقة بين الجزء والكل، أو بين الفردية والكلية أو بين الذات والموضوع. ويقوم هذا المنهج على فرضية بسيطة هي أن شكل التعبير يعكس بالضرورة الروح العامة للثقافة[15]. وبذلك فقد أضحت الهرمنيوطيقا منهجا مستقلا هذا إن لم تكن قد تحولت إلى علم مستقل بذاته.

ومع ذلك فلم تحقق هرمنيوطيقا شليرماخر الحلم الذي كان يراود فيلهلم ديلتَي Dilthey (1833 -1911) الذي كان يحلم بإقامة نظام علمي لا ينتمي إلى مجال بعينه من مجالات العلوم الاجتماعية ولكنه يحتويها جميعا في منهج واحد يميزها كنظام علمي مستقل بذاته أطلق عليه ديلتي مصطلح علوم الروح . فهذه العلوم الروحية تتميز عن العلوم الطبيعية بموضوعها «فهي هيكل من المعرفة تطور متوازيا مع العلوم الطبيعية .. بموضوع متميز. ويضم هذا الهيكل علوما كالتاريخ والاقتصاد والسياسة والدراسات القانونية والدينية ودراسات الأدب والشعر والموسيقى والفلسفة وعلم النفس. فكل هذه النظم المعرفية تشترك في حقيقة مهمة هي أنها تدرس الجنس البشري. أنها تصف هذه الحقيقة وتحكم عليها وتتوصل بشأنها إلى مفاهيم ونظريات .. ومن ثم فإن إمكانية تعريف هذه المجموعة من العلوم تتحقق من خلال اشتراكها في موضوع واحد هو دراسة الإنسانية. وهذا هو ما يفرقها عن العلوم الطبيعية»[16]. وجوهر الاختلاف في موضوع العلوم الروحية يكمن في أنه

ليس مجرد انعكاس للأشياء» الخارجية –الواقعية– في الوعي كما هو الحال في العلوم الطبيعية، ولكنه هو نفسه واقع داخلي، أي أنه يتشكل في نطاق الوعي. ولذلك فإن انعكاس الأشياء الخارجية في الوعي فيما يتصل بالعلوم الطبيعية (انطباعاتنا عن الطبيعة وشعورنا بجمالها) يمكن ضبطها والتحكم فيها من خلال التجربة واستخدام النماذج الرياضية. إن الخبرة هنا خبرة محدودة، ويمكن الحد منها بشكل أكبر من خلال تطبيق شروط التجربة. ويختلف الأمر في العلوم الروحية. فالخبرة فيها لا تحدها حدود، ولا يمكن ضبطها من خلال التجريب. بل إن الخبرة experience (erlebnis) هي مفتاح فهم موضوع العلوم الروحية. إن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية – كما يقو ديتلي قائم في الخبرة الداخلية، فهو في جوهره واقع داخلي، أو أنه مفتوح على الخبرة من الداخل[17]. وبناء على ذلك فإن منهج العلوم الروحية يجب أن يختلف عن منهج العلوم الطبيعية، إنه منهج يقوم على الفهم والتأويل. وسنعود إلى توضيح أسس هذا المنهج فيما بعد، وحسبنا هنا أن نكشف عن نوعية المعرفة التي كان يسعى ديلتي إلى إقامتها من خلال هذا المنهج.

قد يبدو لنا من ظاهر الأمر أن ديلتَي، يسعى إلى الوصول إلى معرفة ذاتية من خلال منهج الفهم. والحقيقة أن ذلك لم يكن هدف ديلتَي. لقد بدأنا حديثنا عن وظيفة التأويل عنده بتوضيح رأيه في الفرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الروحية لكي نؤكد حقيقة جوهرية في سعي ديلتي نحو إقامة علم للتأويل. هذه الحقيقة هي أنه كان يعتقد أن التأويل في العلوم الروحية هو الطريق نحو إقامة معرفة موضوعية ذات أسس مختلفة عن تلك القائمة في العلوم الطبيعية. فبالرغم من أن موضوع العلوم الروحية كامن في الخبرة الداخلية، إلا أن هذه الخبرة يمكن أن تتموضع (أو تتشكل على نحو موضوعي) في التعبيرات البشرية التي تتجلى في النصوص المكتوبة أو الكلام. إن دراسة هذه التغيرات تكسبنا معرفة موضوعية لها بعد تاريخي. ذلك أن علم التأويل لا يسعى إلى دراسة التعبيرات البشرية في الآن بقدر ما يسعى إلى دراسة الصور المتموضعة التي عبرت بها البشرية عن خبرتها عبر الزمن (التي يعتبر الأدب والفنون المختلفة خير ممثل لها) .

إن هذا الموقف يكشف بجلاء عن أن ديلتَي قد اعتبر التأويل في العلوم الروحية منهجاً بديلاً للتفسير في العلوم الطبيعية. بل إن ديلتَي قد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما اعتقد أن التأويل القائم على الفهم (كمنهج للعلوم الروحية) يجب أن يتسم بالعالمية كمنهج العلوم الطبيعية تماما. فالمبادئ الأبستومولوجية التي يتأسس عليها علم التأويل يجب أن تخدم العلوم الروحية بالطريقة نفسها التي خدمت بها مبادئ كانط فيزياء نيوتن. ولذلك يقال دائما إنه إذا كان كانط قد طور «نقدا للعقل النظري» فإن ديلتي قد طور «نقدا للعقل التاريخي»[18]. واشتمل تطوير ديلثي لمقولة «التاريخي» في مقابل مقولة «العقل» عند كانط على نقد لفلسفة كانط التي جعلت المقولات العقلية سابقة منطقيا على المعطيات الحسية، فأهملت بذلك جانبين مهمين من وجود الإنسان وهما: الشعور والرغبة. وفي مقابل هذا النقد انطلق ديلتي من مقولة «التاريخي»، واعتبر أن الإقلاع من مقولة التاريخ يحقق فهما أشمل وأعمق، بل إنه يؤدي إلى أن يصبح العقل ذاته جزءا من الحياة، ويحقق هدفا أشمل من ذلك هو أن يقيم للعلوم الروحية (التاريخية) موضوعا متميزا ومنهجا متميزا. ونسارع هنا بالاحتراز لكي لا يفهم من تحليلنا أن ديلتي كان معاديا للنزعة العقلية، لم يكن معاديا للنزعة العلمية التي قادتها مبادئ كانط. بقدر ما كان باحثا عن خصوصية للعلوم التي تدرس المجتمع وتاريخه وثقافته، خصوصية تكسبها تميزها وتفردها ولكنها لا تخل بمنطق العلم وروحه. ولم يكن بمقدور ديلتي أن يعادي النزعة العقلية في عصر ضرب فيه العقل بجذوره في أرض كل معرفة. فليس هناك من شك -كما يؤكد انطوني جيدنز- في أن آراء «جون ستورت مل» و«أوجست كونت» قد تركت أثرا عليه بالرغم من أنه كان ناقدا عنيدا لآرائهما في «وحدة العلوم»[19]. وفي ضوء هذا التأثير فقد سعى إلى أن يقيم من الهرمنيوطيقيا منهجا علميا متميزا، يحقق درجة الدقة والإحكام نفسها التي يحققها المنهج العلمي الذي دعا إليه ستورت مل وكانط، ويحقق شروط الموضوعية على أسس جديدة.

ويبدو أن الإفراط في الدعوة إلى الموضوعية لم تلاق قبولا من جانب فلاسفة التأويل ممن جاؤوا بعد ديلتَي. لقد انشغل ديلتَي بإمكانية أن يحقق الفهم التأويلي

التوصل إلى معرفة موضوعية بحتة بحيث ترقى العلوم الروحية إلى مرتبة العلم. لقد أدى ذلك -على ما يبدو- إلى موقف متناقض لم يستطع ديلتَي نفسه حله: إذ كيف يمكن التوصل إلى المعرفة الموضوعية بمنهج أقرب إلى المسلك الصوفي المستغرق في الذاتية. وفرض تأمل هذا التناقض موقفا جديدا، ولقد وجد فلاسفة الهرمنيوطيقا ضالتهم في مفهوم عالم الحياة Life World عند فيلسوف الفينومينولوجيا الشهير هوسرل . Hursserl ويشير هذا المفهوم إلى الاتجاه الطبيعي للخبرة بشكل عام وللخبرة العلمية بشكل خاص. فخبرة الوجود في عالم الحياة هي التي تشكل أي مستوى للفهم، سواء أكان الفهم داخل عالم الحياة ذاته أم الفهم العلمي. لقد أدى الانطلاق من مفهوم الخبرة الوجودية إلى أن ينحو التأويل منحا مغايرا لذلك المنحى الذي سلكه ديلتي، فلم يعد التأويل هنا طريقا لاكتساب معرفة موضوعية، بل أصبح طريقا لاكتساب معرفة ملائمة تعمق فهمنا لوجودنا. ولقد اتضحت هذه الرؤية لوظيفة التأويل عند هيدجر (1889-1976) ومن بعده جادامر (1900م) .

لقد أكد هيدجر في كتابه الوجود والزمن [20] Being and Time الصادر عام 1949م على أن التأويل يجب ألاًّ يتجه نحو الكشف عن المعرفة الموضوعية، فهذه المعرفة الموضوعية لن يكون لها من قيمة، إلا إذا كانت معرفة مفيدة (أو ذات معنى لوجودنا). ولعلنا نفهم الأطروحات التأويلية التي قدمها هيدجر إذا بدأنا من تفرقته بين نوعين من الوجود.

1- الوجود في العالم أو الانغراس في العالم (وهو ما تعبر عنه الكلمة الألمانية Dasein والتي ترجمها بعضهم إلى العربية بالآنية أو الوجود المتعين)[21].

2- والوجود مع الآخرين، ويشير الأول إلى الوجود الإنساني بعامة، أما الثاني فيشير إلى الوجود الفردي في تفاعله مع العالم ويحمل الوجود الإنساني تأويله الخاص، فالفهم عنصر مؤسس لهذا الوجود «فالإنسان الموجود هناك (الآنية) هو وحده من بين سائر الموجودات القادر على التساؤل حول وجوده ومن ثم فهو الوحيد القادر على الفهم. فلا يكفي أن نقول عنه: إنه يكون وحسب بل ينبغي أن ننتبه دائما إلى أنه هو الموجود الذي يهتم بوجوده»[22]. فكأن هيدجر

هنا يحاول أن يؤكد أن العالم ذاته يتأسس على ضرب من الفهم، إنه يحمل تأويلاته الخاصة. ولذلك فإن أي فهم علمي له لابد وأن ينطلق من هذا المستوى الأول من الفهم.

ويأتي المستوى الثاني من الفهم عندما تتدخل الذات لفهم الوجود وتأويله. فالذات في وجودها مع الآخرين تسعى إلى تحقيق مستوى أفضل لهذا الوجود، ولذلك فإنها تتجه نحوه بالفهم والتأويل. وعندما تتجه نحوه بالفهم والتأويل فإنها لا تحقق ذلك من خلال تعابير موضوعية منفصلة عنها، وإنما تحقق ذلك من خلال خبرتها بعالم الحياة الذي يتشكل فيه وجودها. إن أي فهم للوجود (الآنية) لابد –إذن– أن ينطلق من مجموعة الافتراضات والمقولات القبلية التي تشكل ما أطلق عليه هيدجر أفق الفهم . horizon فكل فهم –ومن ثم كل تأويل– لا بد أن ينطلق من بناء مسبق يحدد الأفق الذي تتجه نحوه عملية الفهم[23]. وتلك أهم نقطة خلافية مع ديلتَي. فالفهم التأويلي ليس عملية موضوعية، إنها عملية ذاتية بحكم تعريفها ومنطلقاتها. تبدأ من الذات الفاهمة التي لها بناؤها التأويلي الخاص وتنتهي إلى الوجود لوصفه، والكشف عن الأسس التي يقوم عليها.

والفهم هنا ليس غايةً في حد ذاته بقدر ما هو وسيلة لتحسين الوجود وتخليصه من مكبلاته. لم تعد الهرمنيوطيقا منهجا لتكوين معرفة موضوعية، وإنما أضحت منهجا لتعميق الوجود الإنساني والوصول به إلى مستوى أفضل. إن الوجود الإنساني يستغرق في زمانه الخاص، أو في تاريخه، فالوجود (الآنية) هو وجود تاريخي «إن الماضي لا يسير وراء الوجود ويتبعه فقط، بل يسبقه في كل حين»[24]. ومن ثم فإن الوظيفة الأساسية للفهم التأويلي هي وصف الوجود من أجل الكشف عن هذه التاريخية التي تكبل الوجود. فالفهم هنا ليس وسيلة منهجية بقدر ما هو وسيلة وجودية. بل إن جادامر –بالمعنى الذي حددته قواعد ديكارت وكانط– وهو وسيلة تكبل عملية البحث عن الحقيقة أكبر مما توصل إليها[25]. ومن ثم فإن الفهم التأويلي ليس مقولة منهجية بقدر ما هو وسيلة لفهم معنى الوجود في العالم. يقول جادامر «لم يعد مفهوم الفهم مفهوما منهجيا، كما لم تعد عملية الفهم– خلافا لمحاولة ديلتَي «تأسيس العلوم الإنسانية على أساس هرمنيوطيقي– عملية معاكسة

تتبع مجرى الحياة من أجل البحث عن المثالية، إنما الفهم هو الطابع الأصلي لوجود الحياة ذاتها»[26].

«إن جادامر لا يسعى إلى رفض العلم والموضوعية العلمية ولكنه يؤكد على أن الطريق الذي نألفه في المنهج العلمي الصارم في موضوعيته ليس هو الطريق الوحيد لكشف الحقيقة. ليست هناك –من ثم– علاقة بين المنهج بقواعده الصارمة وبين الحقيقة. ولذلك فإن عدم الاعتماد على قواعد المنهج العلمي لا تعني عدم القدرة على التوصل إلى الحقيقة. ويكون لذلك أهمية خاصة عندما يتصل الأمر بطبيعة الوجود الإنساني فالمنهج لا يكشف حقيقة هذا الوجود بقدر ما يخلق هوة بين الذات الفاهمة والعالم، أو أنه –إذا استخدمنا لغة جادامر– يخلق تبعيدا بين الذات والموضوع. إن الطبيعة الخاصة للوجود الإنساني تجعل التنظير في العلوم الإنسانية ضربا من إعادة صياغة الخبرة، أي إعادة صياغة ما هو قائم بالفعل على مستوى الخبرة في عالم الحياة. ولا يتنافى هذا مع إمكانية التوصل إلى معرفة عامة أو عالمية، ذلك أن الفهم إذا نجح في أن يتعرف على الخصائص العامة للخبرة العالمية فإن بإمكانه أن يتوصل إلى معرفة لها طابع العمومية. ولكن الأهم – في البحث الهرمنيوطيقي– أن المعرفة التي يكشف عنها التحليل الهرمنيوطيقي هي معرفة لها أهمية وجدوى في حياتنا المعاصرة المثقلة بالمشكلات، والتي غلب عليها الطابع العقلاني والتكنولوجي، إن الهرمنيوطيقا لا تناوئ العقل، ولكنها تبحث عن نوع جديد من العقل يخالف العقل التكنولوجي والميكانيكي الذي سيطر على مقدرات الحضارة. إنها تدافع –كما يقول جادامر– عن العقل السياسي والعملي ضد سيطرة العقل التكنولوجي القائم على العلم»[27]

وتكاد تترادف عملية الفهم التأويلي هنا مع مفهوم الوعي، حيث تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي تعميق فهمنا (أو لنقل بتحفظ وعينا) بالطابع الحدسي للأشياء الداخلية في حدود خبرتنا، ومن ثم خلق ضرب من العقل الفاهم (أو الواعي) إزاء عالم التكنولوجيا. في هذه الحالة تكون الغاية العظمى للهرمنيوطيقا هي أن يفهم الإنسان ذاته ووجوده، وهو لن يكون قادرا على تكوين أية معرفة ذات معنى إلا إذا فهم ذاته أولا. وتلك هي القضية التي أكدها الفيلسوف الفرنسي

المعاصر بول ريكور Paul Ricoeur عندما قال: «إذا لم أتمكن من أن أفهم نفسي بشكل أفضل من خلال فهمي للآخرين، فإنني لن أتوصل إلى شيء ذي معنى. فإذا لم يكن المعنى جزءا من فهم الذات فإنني لن أعرف ما هو المعنى»[28]. وهذه صياغة تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتضعهما في عملية حوارية (أو جدلية) بحيث لا تستطيع الذات أن تفهم نفسها إلا بفهمها للموضوع، ويظل الموضوع غير ذي معنى إذا لم تذُب الذات في داخله بالفهم، إن مهمة الهرمنيوطيقا هنا تتجاوز تشييد المعرفة العلمية إلى السعي نحو تحقيق وجود أفضل للإنسان في هذا العالم.

ومع أن هذا التحديد لوظيفة الهرمنيوطيقا قد أخرجها من دائرة البحث عن المعرفة الموضوعية إلى دائرة أوسع تتصل بتجويد نوعية الحياة، إلا أن هذا الهدف لم يرق لأنصار الاتجاه النقدي من أمثال هبرماس Habermas ، الذي كان يرى في هذه الصياغة جنوحا مثاليا يهمل العوامل المادية التي تشكل الوجود[29]. فربط التأويل بالبحث عن نوعية أفضل من الوجود يفترض أن الإنسان حر يمتلك وعيه بنفسه ويحدد مصيره بنفسه. إن الإنسان على العكس من ذلك مكبل لا بقيود الطبيعة فحسب بل بقيود البيئة التي يخلقها الإنسان بنفسه. إن الحضارة الرأسمالية تفرض على الإنسان أغلالا تضرب حوله حصارا، وتكبل قدراته الإبداعية. وفي هذه الظروف فإن مهمة العلوم الإنسانية تتحول إلى مهمة نقدية، حيث تتجه نحو نقد الإيديولوجيا وكشف استارها في محاولة لمساعدة الإنسان على تحديد مصيره بنفسه. ولتحقيق هذه المهمة، فإننا يجب أَلاّ نهمل في فهمنا للعالم جوانبه الموضوعية. فالوجود البشري لا يفهم فقط من خلال بنائه الداخلي، أو من خلال فهم نوايا الفاعلين فيه، وإنما من خلال فهم السياق الموضوعي الذي يحوي هذه الأبنية الداخلية. فالوجود بناء كلي لا يمكن أن نفهم منه جزءا دون الآخر. ولذلك فإن فهمه على هذا النحو الكلي يتطلب حل هذا التوتر بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

ويطرح هبرماس لحل هذه المشكلة ما أسماه العلم الاجتماعي الجدلي الذي يسمح لنا بفهم موضوعي للمعنى الذاتي. ويتخذ هذا العلم الجدلي موقفا وسطا

بين موضوعية العمليات التاريخية والدوافع الذاتية الكامنة خلفها. ومن ثم فإنه يقوم على الجمع بين أدوات البحث الامبيريقي الذي يحاول أن يكشف عن القواعد الخارجية المنظمة للسلوك وبين الفهم أو التأويل الذي يسعى إلى الكشف عن الأبنية الداخلية التي تعمل هذه القواعد الخارجية على ضبطها، وذلك بهدف اكتساب معرفة تسعى إلى تحرير الإنسان وتخليصه من مكبلات عالمه المادي. أن هبرماس هنا يعترف بمقولة ديلثي في البحث عن المعرفة الموضوعية، ولكنه يختلف معه في طريق الوصول إليها وفي هدفها. أنه لا ينكر إمكانية الاستفادة من مناهج التفسير في العلوم الطبيعية في فهم جوانب من السلوك الإنساني. إن هذه المناهج تمكننا من الكشف عن الضوابط الموضوعية في الطبيعة. في حين تسعى الهرمنيوطيقيا إلى فهم الأبنية الذاتية الداخلية. وهذه المعرفة بجوانبها الذاتية والموضوعية ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة نحو تحرير الإنسان وتقدمه.

إن هبرماس هنا لا يقدم توفيقا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، ولكنه يطرح إطارا لعلم مختلف عن كليهما ولكنه يستفيد من كليهما. إنه العلم النقدي الذي تتمحور المعرفة فيه حول «مصلحة الانعتاق» من مكبلات السلطة. فإذا كانت العلوم التجريبية التحليلية تهتم بالجوانب الموضوعية للذات كما تتجسد في العمل ويقوم منهجها على التنبؤ والتنظيم، وإذا كانت العلوم التاريخية تسعى إلى دراسة الجوانب التفاعلية للذات عن طريق الفهم- فإن العلم النقدي الجدلي يسعى إلى تحقيق انعتاق الذات من قيود السلطة مستعينا بما تتيحه العلوم التجريبية والعلوم التاريخية من أساليب.

ثالثا: الطريق إلى الفهم: دائرة التأويل

ما هو السبيل إلى فهم العالم؟ أو كيف يتصل الباحث بموضوع بحثه؟ إن الإجابة على هذين السؤالين لا تكشف فقط عن تميز منهج التأويل عن المنهج الوضعي التفسيري، بل تكشف أيضا عن تطور منهج التأويل نفسه بدءا من ديلتي وحتى المدرسة الفرنسية المعاصرة. لا شك أن منهج التأويل ينظر إلى موضوع دراسته نظرة تختلف عن المنهج التفسيري الوضعي الذي يدعو إلى الدراسة الخارجية للمعطيات الاجتماعية. والذي يميز هذا المعطى الاجتماعي بقابليته

للملاحظة وبكشفه عن مؤشرات خارجية قابلة للقياس إنه المنهج الذي عبرت عنه بجلاء أطروحة دوركايم المنهجية حول «دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء أو كأنها أشياء»[30] لقد نحا المنهج التأويلي منحى مغايرا، فلم يفترض انفصالا بين الباحث وموضوع بحثه، ومن ثم فقد عرف هذا الموضوع من خلال ماهيته الداخلية، وقدم أسلوبا منهجيا تنصهر فيه الذات الباحثة في موضوع بحثها بدلا من النظر إليه من الخارج بوصفه «شيئا خارجيا». على أن الموقف الهرمينوطيقي لا يتلخص بهذه الدرجة من البساطة. فبالرغم من اتفاق فلاسفة التأويل على أمور عديدة إلا أن موقفهم يكشف عن قدر من الخلاف يعكس تتبعه تطور فكرة التأويل وإمكانياتها المنهجية.

لقد اعتبر ديلتَي أن الواقع الذي تدرسه العلوم الروحية قائم في الخبرة الداخلية، وهي لا تكتشف إلا من خلال الفهم التأويلي. ويعرف ديلتي الفهم التأويلي بأنه «العملية التي نتعرف من خلالها على صورة داخلية من خلال العلاقات التي تأتي إلى الخارج عبر الأحاسيس أو هو العملية التي من خلالها يستوعب بنية نفسية من خلال الإشارات التي تشكل مادة حسية وتعبر عن هذه البنية النفسية»[31]. ويعني هذا التعريف أن الفهم هو محاولة لتجاوز الأشياء الظاهرة التي يمكن ملاحظتها، والتعمق خلفها. وتتحقق هذه العملية إذا ما تمكن الباحث من شيئين: الأول، إعادة معايشة الخبرة، فالخبرة لا تفهم فهما داخليا إلا بإعادة تصورها وتصور ما تحمله من أفكار ومشاعر. ويتم ذلك عن طريق عملية تقمص وجداني يستدمج في الباحث خبرة الآخرين ويستوعبها في داخله. والثاني، العثور على الإشارات أو العلامات التي تنتجها الخبرة، والتي تعمل بمثابة الظواهر المشيئة الكاشفة عنها والمجسدة لتاريخيتها. وتلك التعبيرات تمكن من التقمص الوجداني للخبرة. وتتمثل هذه التعبيرات في النصوص المكتوبة (النصوص الأدبية والأعمال الفنية). ولا شك أن هذين العنصرين في عملية الفهم متكاملان. فلن تستطيع الذات الفاهمة أن تقوم بعملية التقمص الوجداني إلا إذا عثرت على التعبيرات الملائمة، وإلا إذا استدمجت هذه التعبيرات بشكل يمكنها من إعادة إنتاج الخبرة مرة أخرى.

وبالرغم من أن رؤية ديلتَي هذه تقوم على افتراض أن المعرفة التي تنتج هنا تحقق درجة من الموضوعية، إلا أن عملية الفهم تدمج الذات في الموضوع دمجا، وتخلق علاقة «ذوبان» بين الباحث وموضوع بحثه. فذات الباحث هنا تعمل بمثابة مصفاة تعبرها التعبيرات في عملية إنتاج الخبرة. ولا تتم عملية الفهم بشكل واحد، أو بطريقة واحدة في كل الظروف. فدرجة الفهم تتحدد دائما وفقا لدرجة الاهتمام، أو قل درجة الاستغراق في الموضوع. فكلما كان الاهتمام قويا دخل الباحث إلى أعماق الموضوع وعايش الخبرة معايشة كاملة، وهذه هي أقصى درجات الموضوعية. إن تحقيق الموضوعية هنا من خلال الباحث، وتلك حالة يصعب تحقيقها إن لم يكن تحقيقها مستحيلا. ولذلك فإن عملية الفهم عند ديلتي هي عملية ذاتية. فالباحث لا يمكن مطلقا أن يتحول إلى وسيط محايد في عملية الفهم. فالخبرة التي يعيد إنتاجها أو يعيد تقمصها سوف تخرج بالضرورة وهي مثقلة برؤيته الخاصة.

وربما يكون هذا هو السبب في افتراض الذاتية في دائرة التأويل من قبل الفلاسفة الذين جاءوا بعد ديلتَي. فالفهم عند هيدجر عنصر مؤسس للوجود ذاته، ومن ثم فإن أية محاولة للتعمق في فهم الوجود لابد أن تبدأ بالأبنية السابقة على الفهم Forest structure of understanding التي تشكل أفقه. وتسير عملية الفهم التأويلي في خط دائري يبدأ من الذات (التي تمثل مستوى من الوجود) وينتهي إلى العالم (الذي يمثل مستوى آخر للوجود) ويرتد إلى الذات مرة أخرى. ويبدأ التأويل عندما يتكشف الوجود الخارجي للذات المدركة أو الفاهمة. فلم ينكر هيدجر إمكانية أن يتجلى الوجود في تعبيرات خارجية. فقد كان يعتقد فيما اعتقد فيه فلاسفة الفينومينولوجيا من أن الموجودات تكشف عن نفسها أو تظهر: وأن كل «اتصال أو تعامل مع الموجودات لا يتم إلا إذا خرج الموجود من تحجبه وتكشف وظهر بنفسه.. وأن كل قول نعبر به عن الموجود لا يكون ممكنا إلا إذا سبقه ظهور هذا الموجود نفسه (أو لا تحجبه) الذي يعد خاصية أساسية فيه»[32]. ويكشف الوجود عن نفسه من خلال وسائط أو تعبيرات، تشكل اللغة. واللغة ليست مجرد تعابير صماء وقواعد جامدة، وإنما هي طاقة وجودية تنظم العالم

والإنسان معا. فالمشاركة في اللغة هي التي تمنح الوجود معناه، وهي التي تعبر عنه. واللغة كطاقة وجودية تصبح مصدرا للمعرفة، وهي مرآة كاشفة يمكن من خلالها الانفتاح على المعنى الكامن لا في الوجود الحاضر فقط بل في الوجود التاريخي أيضا. فالتأويل لا يكتمل إلا بالانفتاح على الزمن كبعد مؤسس للوجود[33].

وعندما يتكشف الوجود للذات المدركة، فإن فهمها له ينحصر في القدرة على إدراك الاحتمالات الوجودية للفرد (للذات) في سياق وجوده في العالم. وهو إدراك مشبع بالذاتية طالما أنه يبدأ من المسلمات القبلية للوجود الذاتي. وعندما يتحقق قدر من الفهم للوجود في العالم، فإن الذات الفاهمة تحقق وجودا أفضل، أو هي تدرك أفضل الاحتمالات الوجودية لها. إن عملية الفهم -بهذه الصياغة- هي حوار بين الذات والموضوع.

ولقد اتضحت فكرة الحوار بين الذات والموضوع في الصياغة التي قدمها جادامر. لقد أكد جادامر على أن خبرة الفهم ليست خبرة أحادية كما في العلم (حيث يتحول الموضوع إلى كيان صامت لا يخاطب الذات المتفاعلة معه)، كما أنها ليست خبرة جدلية بمفهوم هيجل (حيث تدخل الذات في تناقض جدلي مع الموضوع)، وإنما هي خبرة حوارية dialogical فعندما نتعامل مع موضوعات الفهم -وهي غالبا ما تكون نصوصا مكتوبة- فإننا ندخل معها في حوار ينتهي إلى ذوبان الذات في الموضوع والعكس. إن الموضوع ليس كيانا جامدا، وإنما هو طاقة وجودية. ولذلك فإن النصوص التي نفسرها تتحدث إلينا بوصفها أشكالا لغوية وجودية، ونحن لا نتعامل معها من فراغ بل ننظر إليها من خلال تحيزاتنا وخبرتنا السابقة. إن اللغة تتحدث عن وجودها الخاص. ومن ثم فإن لها وجودا مستقلا عن الأفراد، ولذلك فإن النصوص يمكن أن تفهم كمنتجات ذات معنى دون تكوين معرفة خاصة عن مؤلفيها. فاللغة لا تخلق بشكل قصدي من جانب متحدثيها ولكنها وسيط عام للوجود الاجتماعي[34].

إن الفهم التأويلي هنا هو حوار متصل بين الذات والموضوع. وإذا كان المرء منا يعدِّل من طرائقه واستراتيجياته في الحوار، فإن عملية الفهم تتطلب هذه

المراجعة. فكلما راجعنا أنفسنا تكشف لنا النص بشكل أفضل، و تجلت لنا طاقته الوجودية. ولقد أطلق جادامر على دائرة التأويل هذه عملية انصهار الأفق Fusion of horizon ، وهو تعبير يدل على هذه اللغة الحوارية بين المفسر وبين النصوص التي يفسرها. إنها لغة يتحول فيها النص إلى كائن وجودي حي، له أفقه الخاص، ويتحول فيها المفسر إلى محاور من الطراز الأول وإلى لاعب من الطراز الأول، فهو يغير دائما من استراتيجياته وأساليبه الحوارية. وجوهر الانصهار التأويلي هذا هو انصهار بين الماضي والحاضر، أو قل: تواصل وجودي بينهما. فالأفق الذي تنطلق منه الذات الفاهمة يرتبط بوجود الحاضر، أما النصوص التي تتجه هذه الذات إلى تأويلها فتشتمل على أفق (أو آفاق الماضي). والهدف في النهاية هو تعميق وجودنا بالحاضر وفهمنا له. والمحقق أن جادامر قد اعتبر أن «الوعي التاريخي» الذي ينتج عن خبرة الفهم هو المشكلة الرئيسية في البحث الهرمنيوطيقي[35].

والمحقق أن هذا الوعي التاريخي لا يمكن أن يصل إلى مداه، مادام مقيداً بحدود الفهم. فالفهم عملية متصلة لا تنتهي، طالما أنها حوار بين آفاق التراث في الماضي وبين الرؤى المعاصرة لأفق الحاضر. إن هذا الحوار لا ينقطع، بل إن كل محاولة جديدة للفهم تنضاف إلى التراث وتفتح فيه آفاقا جديدة- تشارك في حوار الفهم المستمر. إن الفهم هنا عملية متصلة لا تكتمل. فكشف الحقيقة يرتبط دائما بتواصل الحوار وتبادل التقاليد. ماذا عسى إذن أن يكون الوعي الناتج عن هذه العملية غير المكتملة للفهم؟ لا شك أنه وعي تاريخي ناقص، لا يتشكل على نحو مطلق، وإنما يرتبط بشروط موضوعية لا تضع حدودا على إمكانياته فقط، بل يمكن أن تكبله وتتركه عند مستوى معين. وذلك هو جوهر الخلاف بين جادامر وبين هبرماس، ذلك الذي كشفت عنه المناظرة المعروفة بينهما والتي اشتهرت في تاريخ الدراسات النظرية «بمناظرة هبرماس وجادامر»[36] .

ولقد نقد هبرماس هرمنيوطيقا جادامر لأنها جنحت نحو المثالية، فوقعت في نفس الخطا نفسه الذي وقعت فيه الوضعية عندما فصلت المعرفة عن المصلحة، ومن ثم فقد فصلتها (أي المصلحة) عن الوعي التاريخي[37]. لقد وافق هبرماس على

أن نتخذ من اللغة مادة للدراسة والبحث في عملية الفهم، ولكنه لم يفعل ذلك بطريقة صورية مثالية. أن الذات التي تتفاعل وتتواصل عن طريق اللغة، لا تتحرك في عالم رمزي صوري قدر تحركها في إطر واقعية. إن التفاعل الاجتماعي لا يمكن فهمه بمعزل عن مقولتي العمل والسلطة. فالعمل هو شرط من الشروط الموضوعية التي تحدد مجال حركة الذات ونطاق نشاطها، كما أن السلطة تشكل إطاراً ضابطا لهذه الحركة. إن هذه الظروف لا تترك الذات تتفاعل بتدفق وتلقائية، ومن ثم فإنها لا تتركها سوية، بل تؤثر تأثيرا بالغا على بنيتها الأيديولوجية فتصيبها بتشوهات تشبه تلك التشوهات التي كان فرويد يحاول اكتشافها في البناء اللاشعوري للمريض. ولقد كرس هبرماس جهدا كبيرا لشكل مهم من أشكال هذا التشوه في البناء الأيديولوجي، ذلك هو الاتصال (التواصل) المشوه Distorted Communication والذي يحدث في البناء اللغوي.

إن اللغة هي أسلوب عام من أساليب التواصل مع الآخرين، ولكن الشروط التي يتم فيها هذا التواصل (ظروف العمل والسلطة) يفتت من عضد المقدرة اللغوية، فيأتي الأداء اللغوي للذات الفاعلة مشوها ومبتورا. إن عملية التواصل اللغوي قد تخلو من التشوهات لو أنه يتم وفقا لشروط صحية. ولقد حصر هبرماس الشروط الصحية للتفاعل في ثلاثة هي:

1- تحقيق إجماع عام من خلال النقاش العقلي.

2- التفهم العميق المتبادل من جانب المشاركين في التفاعل.

3- الاعتراف المتبادل بالحق المشروع في النقاش.

إن الشروط الواقعية التي يتم فيها الأداء اللغوي تختلف عن هذه الشروط الافتراضية، ومن ثم يأتي الأداء اللغوي مثقلا بالتشوهات، هي تشوهات تناظر التشوهات المرضية التي تهتم لها مدرسة التحليل النفسي (على المستوى الفردي). إن المحادثة العملية التي تتم بين فردين مثلا تختلف عن المحادثة النظرية التي يمكن تصورها وفقا لمثاليات التفاعل. فالتفاعلات اليومية التي تقوم على عملية التفهم المتبادل للأدوار والمكانات والقواعد (وهو ما يطلق عليه هبرماس الذاتية المتبادلة inter Subjectivity ترتبط بأشكال من الحوار

(التخاطب) ذي بنية مزدوجة . double Structure ويشير هذا المفهوم إلى الازدواجية الكامنة في الحوار اللغوي (الكلام) بين المحتوى الافتراضي له وبين ما يتم التعبير به في الواقع. فهذا المحتوى الافتراضي يتم التعبير عنه بأساليب مختلفة من الكلام، فيأتي هذا الأخير مثقلا بالتأكيدات أو الأوامر أو التبريرات النظرية، أو التأكيد على المحرمات، أو إبراز الجماليات الفوقية. وكأن هبرماس يريد أن يقول هنا: إن مكبلات الحياة الاجتماعية تكاد تكبل التواصل اللغوي، فتخرجه عن طابعه الافتراضي، وتحيله إلى تواصل مشوه وبه كثير من أساليب الالتواء أو القهر أو غيرهما التي يستخدمها الفاعلون لتحقيق أهدافهم في ضوء الظروف التي يتفاعلون فيها .

ماذا عسى أن يكون الفهم هنا؟ ليس الفهم وحده، بل الفهم الهرمنيوطيقي، والعلم الوضعي كلاهما يستخدم لتحقيق مهمة النوع الثالث من المعرفة التي أسماها هبرماس بالمعرفة النقدية. ليست المهمة هنا مهمة فهم، بقدر ما هي مهمة نقدية لكشف أستار هذا التشوه الأيديولوجي. وما أشبه المهمة النقدية هذه بمهمة المحلل النفسي الذي عليه أن يتعمق في أغوار اللاشعور لينقيه من شوائبه وتشوهاته. إن الذات الناقدة عليها أن تنقد البناء الأيديولوجي الذي يخلق هذه التشوهات ويعمل على استمرارها. إن مهمته هنا مهمة تحليلية وتركيبية في آن. إن عليه أن يفكك هذه البنية ويعيد تركيبها وفقا لأطر افتراضية، وما هذه الأطر إلا البحث عن الحالة الافتراضية للتواصل الإنساني السليم. ولهذه العملية بُعد تاريخي، ذلك أن أشكال التشوه في البناء الأيديولوجي الراهن لا تكتشف إلا من خلال تكويناتها التاريخية، تماما كما يفحص المحلل النفسي تاريخ المريض. ومن ثم فإن الوعي الذي يتشكل من خلال الجدل النقدي هو وعي تاريخي بالضرورة.

ويتضح من العرض السابق أنه بالرغم من الاختلاف بين فلاسفة التأويل حول مسلك التأويل ومجراه، إلا أنهم يتفقون على أن اللغة هي محور أساسي لعملية التأويل، وأن الفهم التأويلي هو عملية أبعد من فهم ما هو ظاهر من الأشياء من حيث إنها عملية موجهة إلى الأبنية الداخلية غير المرئية حتى وإن كانت تكشف عن نفسها في إشارات اللغة، وإن الفهم عملية ذاتية يصعب على المرء فيها أن يتخلص

من آفاق عقله وتراثه، وإن الفهم عملية تتجه نحو تجويد الوجود بما فيها وجود الباحث ذاته، وإن العلاقة بين الباحث وموضوع بحثه ليست علاقة انفصام وتباعد بقدر ما هي علاقة توحد وتقارب وأن أي تباعد للباحث في عملية الفهم يبعده عن الحقيقة. ولسنا هنا في معرض البحث عن أوجه الاختلاف والتشابه بين فلاسفة التأويل، ولكننا نمهد للإجابة على سؤال مهم وجوهري في بحثنا هذا: إلى أي مدى ترك هذا الجدل حول التأويل آثاره على علم الاجتماع؟ ذلك هو السؤال الذي نعرض له فيما تبقى من هذا المقال.

رابعا: علم الاجتماع وإشكاليات التأويل

الشيء المحقق أن علم الاجتماع لم يكن على وفاق مع النظرة التأويلية في بداية نشأته. فقد اتُّهم أصحاب نظرية التأويل علماء الاجتماع الأوائل -خاصة من أنصار المذهب الوضعي- بأنهم غير قادرين على تخطي المشاهدات المنظورة إلى ما وراءها، وأنهم أضفوا طابع الشيئية والخارجية على موضوع دراستهم. وهم بذلك لغوا أية إمكانية للفهم أو التأويل خارج حدود ما هو منظور. ولعل ذلك هو السبب في اتخاذ موقف مناوئ لعلم الاجتماع وتفسيراته من جانب أكثر رواد الهرمنيوطيقا شهرة، وهو فيلهلم ديلتَي. ولقد تبدى هذا الموقف في الوصف الذي أطلقه ديلتي على تفسير أوجست كونت للتاريخ. فقد وسم هذا التفسير بأنه ضرب من الميتافيزيقا النابعة من تبني المنهج الطبيعي في العلم وتطبيقه على ظواهر غير طبيعية. ولقد كتب ديلتي حول هذا يقول: «إن اعتراضي على علم الاجتماع يتعلق بأنه فرع من فروع المعرفة يحاول أن يستوعب تحت مسمى علمي واحد كل ما يحدث في المجتمع البشري». إنه علم يحاول أن يفرض إطارا تفسيريا تماما على الواقع التاريخي ككل، فيأتي تفسيره مفارقا للواقع، أو ميتافيزيقيا، وتنبع الميتافيزيقا في علم الاجتماع من أنه يحاول أن «يفسر الدين والأخلاق والفن والقانون من وجهة نظر المجتمع، وأن يكشف عن التضامن والتباين والتكامل داخله، وأن يدرس تضامن المصالح وتقدمها نحو نظام عام يقوم على مبدأ المصلحة العامة (المشتركة)[38].

لقد كان من الطبيعي أن يعاند ديلتَي علم الاجتماع في صياغته الوضعية طالما

أنه كان يبحث «للعلوم الروحية» عن صياغة منهجية خاصة تختلف عن منهج العلوم الطبيعية الذي تبناه الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع. ومع ذلك فإن هذا الجفاء بين الهرمنيوطيقا وعلم الاجتماع لم يستمر طويلا. ولقد جاءت همزة الوصل من أحد تلاميذ ديلتي المخلصين، وهو ماكس فيبر. ويتمثل الإسهام الذي حققه فيبر في هذا الصدد في أنه لم ينجح فقط في تقريب شقة الخلاف بين التفسير السببي للظواهر (الذي تبناه علماء الاجتماع الأوائل) وبين الفهم التأويلي (الذي تبناه ديلتاي كمنهج للعلوم الروحية)، بل نجح أيضا في أن يدخل منهج الفهم إلى دائرة الأفعال الاجتماعية بعد أن كان حكرا على تأويل النصوص الدينية والفنية. لقد عرف فيبر علم الاجتماع بأنه محاولة «الفهم التأويلي للفعل الاجتماعي الذي توصلنا إلى التفسير السببي لمجراه ونتائجه»[39]. إن اتخاذ الفعل وحده للتحليل يكشف عن موقف مغاير للموقف الوضعي الذي يتخذ من الحقيقة الاجتماعية وحدة للتحليل. ويدرس الفعل من خلال الفهم الذي لم يختلف كثيرا في معناه الفيبري عن معناه عند ديلتَي (الرؤية التعاطفية أو التقمص الوجداني للموقف الذي يوجد فيه الفعل). ولكن الفهم عند فيبر يمكن أن يكشف عن العلاقات السببية، ومن ثم فإنه ينتهي إلى نفس نوع المعرفة الذي تقدمه العلوم الطبيعية. إن عملية تفسير معنى الفعل الاجتماعي تهدف إلى مستويات الدقة والتحقق نفسها التي تسعى إلى تحقيقها العلوم الطبيعية. إن عملية الفهم التأويلي لمعاني الأفعال لا تقف عند المستوى السطحي البسيط، وإنما تحاول أن تسعى إلى ما أسماه فيبر بالكفاية السببية للفهم، والتي تعني أن الفعل يحتمل أن يظهر على هذا النحو وفقا للأطر المعروفة للخبرة[40]. وهكذا يوصلنا الفهم إلى مقولات نظرية عامة تماما كمنهج العلوم الطبيعية، فالغاية هنا وهناك واحدة وهي التوصل إلى علاقات سببية.

لقد انشغل فيبر إذن بالربط المنطقي بين «الفهم» و«التفسير». فبالرغم من أنه كان متعاطفا مع طموح ديلتَي في تأسيس منهج مستقل للفهم، إلا أنه كان يهتم أيضا بإقامة تعميمات عن الأفعال الجمعية تتصف بالموضوعية والدقة كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وأدى الجهد الذي بذله فيبر في هذا المجال إلى فتح علم الاجتماع على عالم التأويل. وبالرغم من أن المنهج الوضعي الذي تبناه كونت ظل

أساساً صلبا لتطور المناحي النظرية والمنهجية الأكثر سيطرة في عالم السوسيولوجيا، إلا أن الطريق الذي سلكه فيبر قد خلق داخل علم الاجتماع تيارا نظريا ومنهجيا[41]، توازى مع تيارات مختلفة في علوم اجتماعية أخرى نبعت هي الأخرى من الانفتاح على عالم التأويل (ونذكر في هذا السياق الصور المختلفة لمدرسة التحليل النفسي في علم النفس، والصور المختلفة من المدرسة البنيوية في الإنثروبولوجيا، والصور المختلفة للماركسية في الاقتصاد السياسي). لقد توازت هذه التيارات مع التيار الذي بدأه فيبر، ولكنها التقت عند نقاط معنية، وكلما التقت أفرزت أشكالا جديدة من الفكر، وفتحت الآفاق نحو استكشاف عوامل ارحب في مجال العلوم الإنسانية. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى الانفتاح على فلسفة التأويل. لقد أدى الانفتاح على فلسفة التأويل والاستفادة من إمكانياتها المنهجية- أدى بواحد من أكثر علماء الاجتماع المعاصرين شهرة وأغزرهم إنتاجا -وهو الإنجليزي أنتوني جيدنز- إلى القول بأن النظرية الاجتماعية -ويعني بها نظرية العلوم الاجتماعية كلها وليس علم الاجتماع فحسب- يجب أن تتخذ من فلسفة التأويل إطارا موجها لها. فالتأويل يدخل إلى مجال النظرية الاجتماعية من طريقين: الأول أن النظرية الاجتماعية تدرس عالما اجتماعيا يحمل تأويله الخاص بالنسبة للمشاركين فيه، والثاني أن المنظر يجب عليه أن يشارك في هذا العالم الاجتماعي ليتمكن من وصفه وصفا صادقا، فالعالم الاجتماعي نفسه ما هو إلا شكل من أشكال الحياة. وهكذا فإن النظرية الاجتماعية لا يمكن إلا أن تتخذ من فلسفة التأويل إطارا موجها لها[42] .

* * *

1- نهتم هنا على وجه خاص بعلوم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس، وإن كان الحديث يمس علوما أخرى بطبيعة الحال.

2- توماس. س. كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة علي نعمة، دار الحداثة، بيروت، 1986م، ص153-154.

3- تجلى ذلك في مظاهر عديدة منها محاولة البحث في الوجودية عن عبثية الحياة الاجتماعية، والبحث في الفينومينولوجيا عن جهد الإنسان في تشكيل «عالم الحياة» وبنائه. انظر حول علاقة العلوم الاجتماعية بالفلسفة الفصل الذي كتبه «أنتوني جيدنز Giddens » بعنوان «العلوم الاجتماعية والفلسفة» والمنشور في مؤلفه الاتي:

A. Giddens, Social Theory and Modern Sociology, Polity Press, oxford, 1987. PP. 52-73.

4- A and J.Kuper, The Social Science Encyclopedia, Routledge and Kegan Paul, London, 1985, P.354.

5- انظر : بيار ريمال، الميثولوجيا اليونانية، ترجمة هنري زغيب، منشورات عويدات، باريس، 1982م، ص50-51.

6- نصر أبو زيد، «الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النص»، مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثالث، أبريل 1981،ص148.

7- لانجلوا وسينوبوس، «المدخل إلى الدراسات التاريخية»، في عبد الرحمن بدوي (مترجم)، النقد التاريخي، الطبعة الرابعة، وكالة المطبوعات، الكويت، ص 118.

8- A.Giddens, Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London, 1979, P.176.

9 - حسن حنفي، «قراءة النص»، مجلة الف، العدد الثالث، ربيع 1988م، ص18.

10- المرجع السابق، ص 19.

11- مثل هذا الموقف المفكر الألماني هبرماس، وطوره المفكر الفرنسي المعاصر جاك دريدا في نقده للمدرسة البنبوية بزعامة كلود ليفي شتراوس.

12- ربما يكون الإسهام الذي قدمه الفرنسي بول ريكور هو الذي شكل حلقة الوصل هذه.

13- انظر حول تفرقة دراوزن المرجع التالي:

علي سالم، «قراءة في نظرية المعرفة عند ماكس فيبر»، الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد41، أيلول- تشرين الأول، 1986، وانظر حول الفرق بين التفسير والفهم:

A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press LTD. 1982. PP.4-5.

14 - أدى الطريق الأول إلى ظهور الفليولوجيا Philology وأدى الثاني إلى ظهور النصوص التشريعية Jurisdiction

15- J. Bleicher , Contemprory Hermeneutics, Routledge and Kegan Paul, London, 1980. P 11.

16- J. Habermas, Knowledge and Human Interest, Heinemann, London, 1972, P.141.

ولقد أطلق جون ستيوات ميل على هذه العلوم «العلوم الأخلاقية» وهي التي تسمى الآن «بالعلوم الإنسانية» انظر:

هـ. ن. ريكمان، منهج جديد للدراسات الإنسانية، ترجمة على عبد المعطي ومحمد علي محمد، مكتبة مكاوي، بيروت، 1989، ص 107-108.

17- W.Delthy, "The Rise of Hermineutics" , in : P.Conerton (ed) Critical Sociology, Penguin Books, 1970. P.105.

18- J.Bleicher, OP. Cit. P-19.

19- A. Giddens. Studies in Social and Political Theory, Hutchinson of London, 1977. PP.80-81.

وجدير بالذكر أن كلا من كونت وستيوارت ميل وكل أنصار الاتجاه الوضعي والامبيريقي قد دافعوا عن وجهة النظر التي تنطلق من أن المنهج في العلم واحد سواء كان علما طبيعيا أم علما أخلاقيا (إنسانيا) .

20- صدر هذا الكتاب بالألمانية عام 1949م، وترجم إلى الإنجليزية عام 1962م، انظر:

M. Heideger, Being and Time, Harper and Row, New York, 1962.

21 - انظر مقدمة ترجمة عبد الغفار مكاوي لكتاب مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، الصادر عن دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص 36.

22- المرجع السابق، ص 42.

23- J. Bleicher, Op. Cit, P-99.

24 - M. Heidgger, Being and Times , Op. Cit, P-20.23

25 - وهذه هي الأطروحة الرئيسية في كتابه «الحقيقة والمنهج»، الصادر بالألمانية عام ترجمته الإنجليزية عام 1981، انظر : Hans - George Gadamer, Truth and Method, Seabury Press, New York, 1981.

26 - المرجع السابق، ص 230.

27- A. Erguden, "The Truth and Method in Gadamer Hermeneutic Philosophy", Journal of Comparative Proetics (Alif), No.8. Spring, 1988. P.14.

28- As quoted in: Cynthia Nelson, "An Anthropologist's Dilemma: Field Work and Interpertive Inquiry" , in: Ibid, P-53.

29 – اعتمدنا في عرضنا لرأي هبرماس على مؤلفه التالي:

J. Habermas, Knowledge and Human Interests, Trans by J.Shapiro, Heinmann, London, 1972.

30 – انظر كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، ترجمة محمود قاسم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1970.

31 - W. Delthy, Op. Cit, P-106.

32 - عبد الغفار مكاوي، مرجع سابق، ص 34.

33- Blieicher, Op. Cit. P.117.

34- وتلك هي الحجة التي يستند إليها بعض فلاسفة التأويل ومنهم جادامر في الحديث عن إمكانية تحقيق معرفة عالمية. فاللغة كوسيط وجودي لها طابع عام وعالمي، ولذلك فإننا إذا اعتبرنا أن الصفات العقلية للجنس البشري متشابهة، فإن اللغة أكثر الوسائط الوجودية تعبيرا عن عالمية الفكر وعالمية المعرفة.

35– انظر كتابه الحقيقة والمنهج، ص 273-274.

36– أنظر تلخيصا لهذه المناظرة في المصدرين التاليين:

Bleicher, Op. Cit. PP. 152-158, and John O'Neill (ed) on Critical Theory, Heinmann, London, 1977. PP. 164-183.

37 –تلك كانت أهم القضايا التي طرحها هبرماس في كتابه عن «المعرفة والمصلحة» السابق الإشارة إليه، وانظر على وجه الخصوص الفصلين الحادي عشر والثاني عشر حول الأفكار التي نطرحها هنا .

38– انظر كتاب بلاشير، ص 25، حيث اقتبسنا النصين لديلثي.

39- M. Weber, Economy and Society, Bedminster Press, 1968, Vol. 1. P-4.

40- Ibid, PP.8-11.

41– لن يتسع المجال هنا لعرض هذا التيار وتشعباته، ويمكن للقارئ الرجوع إلى المصدر التالي لتتبع هذا التيار: أحمد زايد، علم الاجتماع بين النظريات الكلاسيكية والنقدية، الطبعة الأولى، دار المعارف، 1981، الفصل العاشر.

42- A. Giddens, Profiles and Critiques in Social Theory, The Macmillan Press, London, 1982. P-11.





مشاكل تأسيس المفاهيم في الخطاب الإسلامي
قراءة تاريخية وتحليلية (مفهوم الشريعة نموذجاً)

هاني نسيرة(*)

من الامتداد الأفقي إلى الامتداد الرأسي للثقافة الإسلامية

تميز الخطاب القرآني والنبوي في مخاطبة العرب «الأميين» حسب وصفه، بالوضوح والإبانة والإفادة، وقد تواترت الآيات التي تدل علي إبانته وتصف آياته بأنها ﴿تلك آيات الكتاب المبين﴾[1] أوتصف القرآن نفسه بلفظ «المبين» كما في قوله -تعالى- في مفتتح سورة الحجر: ﴿ألر تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾[2] وكذلك سور الشعراء وآل عمران وغيرها، كما عني لفظ الإحكام الإيضاح في قوله -تعالى-: ﴿ألر، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير﴾[3]، كما يقول ابن كثير (ت 774هـ) في تفسير قوله - تعالى-: ﴿منه آيات محكمات هن أم الكتاب﴾ أي واضحات الدلالة، لا التباس فيها على أحد[4] ومثل هذا يقوله شهاب الدين الألوسي في تفسيره «روح المعاني»[5] فقد كان خطاب الإسلام ودعوته طيلة عصر النبي والصحابة خطابا بسيطاً (يبدو) اللفظ دالاً ومدلولاً مرتبطاً به، تفهمه أمة ساذجة لم تعرف في مفاخراتها ومنافراتها سوى فخر البيان والسنان دون أن تضرب رغم رجاحة عقلها وعمق بعض حكمتها وخطراتها بسهم في علوم الحكمة أو الطبيعة أو الحكم، لم يعرف لها كتاب قبل القرآن فقد كانت أمة شفاهة، وظل

(*) كاتب من مصر.

القرآن كذلك حتى عهد أبي بكر ثم عهد عثمان وظهور مصحفه الشهير الذي يعتبر بداية التدوين؛ لذا كان ضرورياً وقد اصطفى الله لها القرآن والرسول رسولاً خاتماً للعالم أجمع أن يعتمد خطابه على «لغة البديهة» وقوة الشعور وبساطة الفهم ومتجنباً مزالق التأويل وانفتاح الدلالات وعدم حسمها. وبينما كان الصراع بين الطوائف المسيحية على أشده حين مبعث النبي (وقبله بقليل كان حادث الأخدود المشهور في اليمن، والذي خلده القرآن في سورة «البروج» وكانت الثيولوجيا اليهودية قد دخلت مسارب الغيب حتى كان أشهر كتبها حين مبعث محمد ﷺ الكتاب المسمي «أش أركوما» الذي معناه تخمين طول قامة الإله -سبحانه- ويصور هذا الكتاب الإله في صورة مخلوق ضخم هائل بشكل إنساني[6] لم ينزلق خطاب الإسلام (الأول) في مزالق الجدل الكلامي والغيبي أو الفلسفي والقدري، التي سادت عصوره منذ القرن الثاني فيما بعد، بعد أن تأسست العلوم الإسلامية (الشرعية) وانتظمت قواعدها بعد عصر التدوين، الذي ساد القرون الثلاثة التالية لعصر النبوة، فبدأ تدوين التفسير في أواخر القرن الأول الهجري بكتاب لسعيد بن القاسم بن هشام الكوفي (ت سنة 95 هـ)[7] وكان أقدم تفسير مطبوع هو تفسير سفيان الثوري (ت سنة 161هـ)[8] وكان أقدم تفسير كامل للقرآن هو تفسير مقاتل ابن سليمان البلخي (ت سنة 150هـ) وهو يفسر القرآن كله آية آية[9]، كما تم تدوين الحديث من قبل بعض الأفراد من الصحابة والتابعين، ثم جعل عمر بن عبد العزيز ذلك مهمة من مهام الدولة، فكان أول خليفة عني بتدوينه حيث خاف دروس العلم بذهاب العلماء[10] وظهرت علوم الحديث والفقه وأصوله وعلم الكلام.

و يذكر في هذا السياق ما فسر به الغزالي قوله -تعالى- في سورة النور: ﴿الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء﴾ فقد فسرها في كتابه «مشكاة الأنوار» على نحو يجعلها مبينة لدرجات الإدراك السليم، التي ربما هي الدرجات التي يتدرج بها الفرد الواحد في نموه العقلي وتتدرج بها الأمة الواحدة أو الثقافة الواحدة في طريق نضجها، فالنور هنا هو قوة الإدراك، وأولى

درجات الإدراك حس بالحواس، وتلك هي المرموز لها في الآية بالمشكاة، داخل مصباح يرمز إلي العقل الذي يدرك المعاني من وراء المحسوسات، وتساعد العقل في إدراكه قوة الخيال وهي التي ترمز إليها الآية بالزجاجة المحيطة بالمصباح، المصدر الذي تستمد منه الخيال قوته «شجرة مباركة» ترمز إلي الروح الفكري الذي يؤلف بين العلوم العقلية، وإلا بقيت المعلومات أشتاتاً لا تنفع، وهي بمثابة المبدأ الذي يهتدي به السالك .. وهو وحي الله[11].

ويستلهم الدكتور زكي نجيب محمود هذا التفسير للغزالي المتوفّى سنة ٥٠٥هـ في تعقيبه للتراث الثقافي الإسلامي كما يلي:

المرحلة الأولى (القرن السابع الميلادي - الأول الهجري: ومضات عفوية خلاقة).

المرحلة الثانية (القرن الثامن والتاسع الميلاديين - الثاني والثالث الهجريين: تنظيم وتقييم وتأصيل القواعد).

المرحلة الثالثة (القرن العاشر الميلادي - الرابع الهجري: ليعلو من القواعد إلى المبادئ).

ثم جاء القرن الحادي عشر ليلتمس الحق في حدس الصوفية[12] ولعل هذا التقسيم الذي اتبعه زكي نجيب محمود - مستلهماً إياه من الغزالي - صحيح إلى حد ما، خاصة وإن كان المقصود به أنساق المعرفة وتطورها في حضارة المسلمين، ولكن المهم أن ما يجمع عليه معظم الباحثين بمختلف اتجاهاتهم هو أن القرن الأول الهجري كان مخاض الثقافة الإسلامية البدئي والبدهي الذي قامت عليه مختلف علومها فيما بعد، والذي كانت فيه الألفاظ لا تجاوز معانيها اللغوية والتعابير تصويرها البياني.

وقد أخذت تبلورها الكامل في القرن الثالث الهجري، إذ ظهرت الأصول والنصوص الرئيسية (القرآن والحديث) في القرن الأول الهجري ثم بدأت مرحلة تأسيس هذه الأصول وتقعيدها وتمايز تأويلاتها في القرن الثالث الهجري بعد ظهور المذاهب الفقهية وتأسيس الشافعي (ت سنة 204 هـ) الأصول الدينية السياسية بكتابيه «الأم» و«الرسالة» والذي يلقب بفقيه السنة الأكبر «ويقول عنه ابن حجر»:

اجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أَصَّلَ الأصولَ وقَعَّدَ القواعدَ، وأذعن له الموافق والمخالف واشتهر أمره، فقد تبلور به مذهب أهل السنة والجماعة وتميز في مجال الفقه والحديث والسياسة عن سواه[13] ومع الجدل الكلامي الذي ازداد بعد الفتنة الكبرى فضلاً عن انسراب التأثيرات الكلامية اليهودية والمسيحية وكذلك التأثيرات الفلسفية اليونانية والهندية والفارسية، ساعدت هذه العوامل على ولادة ظاهرة «الاجتهاد الإسلامي» فضلاً عن العوامل الذاتية، كتشجيع القرآن على «الاستنباط» والحديث على «الاجتهاد» ووجود المحكم والمتشابه التي لا تعود تأويلاتها إلي المادة المؤولة كما تعود إلى ثقافات المؤولين ودوافعهم كذلك[14]. من هنا كانت ولادة المذاهب (الكلامية والفقهية والصوفية) ولادة للتأويل، وانتشار الاجتهاد فيها انتشاراً له منذ القرن الثالث الهجري تعددت قراءات النص القرآني والنبوي وتأويلاتها بل تصوراتها، من هنا نشأت الضرورة - لدى كل فرقة ومذهب - للضبط الاصطلاحي، إذ ليس التأويل في الشرع كما نعرفه «صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله» وذلك لأن وظيفته لا تقوم إلا في تجاوز اللغة ومدلولاتها الاشتقاقية إلى رحاب الاصطلاحات الأيدولوجية التضمينية حيث تتكاتف أعمال تحرير وتصريف المعاني والدلالات الثانية وتتصادم[15] من هنا نشأ الجدل بين «الثابت والمتحول» في الثقافة الإسلامية أو بين «النص والتأويل» أو بين الإسلام كدين وكتاب قائم على الإبانة والوضوح وبين الإسلام الأيدولوجي (الكلامي والفقهي ثم الجماعاتي في العصر الحديث) له مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة التي قد تتعارض أو تفارق الدلالة الأصلية للمعنى في اللغة أو في النص المقدس.

- وقد يظن بعض الناس أن مشكلة المصطلح في «الخطاب الإسلامي» قد حلت بظهور مبكر لموسوعات اصطلاحية إسلامية مثل «التعريفات» لأبي علي الجرجاني أو كتاب أحمد بن يوسف الخوارزمي المتوفى سنة 387 هـ (أقدم ما وصلنا) «مفاتيح العلوم» أو «الحدود» لأبي علي بن سينا أو غيرها. ولكن ما نود التأكيد عليه هو أن الإسلام الأيدولوجي لم يكف في أي عصر عن إبداع مفاهيمه الخاصة، ومن هنا كان إلحاح أبي الأعلى المودودي في كتابه «المصطلحات

الأربعة» على أنه يكشف عن مدلول كلمات (الإله، والرب، والدين، والعبادة) لأول مرة منذ قرون تلت ذلك العصر الزاهر التي كانت واضحة فيه، فيقول مثلاً: (ولكنه في القرون التي تلت ذلك العصر الزاهر، جعلت تتبدل المعاني الأصلية الصحيحة لجميع تلك الكلمات، تلك المعاني التي كانت شائعة بين القوم عصر نزول القرآن، حتى أخذت تضيق كل كلمة من تلكم الكلمات الأربع عما كانت تتسع له وتحيط به من قبل وعادت منحصرة في معان ضيقة محدودة ومخصوصة بمدلولات غامضة مستبهمة)[16]. ويرى المودودي مؤكداً (أنه من الحق الذي لا مراء فيه أنه قد خفي على الناس معظم تعاليم القرآن بل غابت عنهم روحه السامة وفكرته المركزية، لمجرد ما أصاب –وفق تصوره- هذه المصطلحات الأربعة الأساسية (يقصد مصطلحات الإله – الرب – الدين – العبادة) من سحب الجهل (وذلك من أكبر الأسباب التي تطرق لأجلها الوهن والضعف إلى عقائدهم وأعمالهم على رغم قبولهم دين الإسلام وكونهم في عداد المسلمين)[17]. فمازال إنتاج المفاهيم والمصطلحات مبرراً وقاعدة أيدولوجية في الخطاب الإسلامي قديماً وحديثاً، (وإن لم يصرح بها) فعلى أساس من «المصطلحات الأربعة» نشأت الجماعة الإسلامية في الهند وباكستان ثم التزمها سيد قطب في مصر لتخرج من عباءته جماعات التكفير والعنف السياسي فيما بعد[18] رغم مراجعة حسن الهضيبي لها في كتابه «دعاة لا قضاة» أو أبي الحسن الندوي الذي رأى في مثل «المصطلحات الأربعة» خطراً محدقاً في تصور الإسلام عقيدة وتاريخا[19].

ورغم الظهور المبكر لكتب وموسوعات «المصطلح» العام والخاص في العلوم الإسلامية إلا أن أزمة المصطلح لم تغادره، نظراً لسببين رئيسيين هما:

1- طبيعة اللغة العربية ذاتها: فهذه اللغة قائمة على المجاز بشكل رئيس، مما يتيح قابلية دائمة للتوليد، فضلاً عن قيمة المفهوم حسب حقله الدلالي، فمفهوم كالحقيقة في عرف الفلاسفة والمتكلمين غيره عند الفقهاء، وغيره – بالتأكيد- عند المتصوفة، وكذلك مفهوم الشريعة أو السياسة أو العدل أو الواجب في الفقه واختلافها عن مفهومها في الفلسفة والكلام فقد ساعدت هذه الطبيعة البيانية للغة على تباين في الاصطلاح والتوافق عليه .

2- التمايز والعنف الأيدولوجي: فقد أنتج التأويل الكلامي، والفقهي فيما بعد عدداً من القضايا العنيفة بعد الفتنة الكبرى، وبعد تبلور المذاهب والفرق وظهور تأسيسها في القرن الثالث الهجري واختلاف نظرية المعرفة لدى كل منها، مع إصرار كل واحدة على سلب الأخرى مشروعيتها، حدث نوع من الاستغراق التأويلي الذاتي مع مرور الوقت أنتج فيما بعد لغة أشبه بلغات الإشارة الخاصة، حتى صار لكل اتجاه قاموسه بل لكل مؤلف في بعض الأحيان، ولكن رغم كل ما سبق كان للعرب والمسلمين دور رائد ومشكور في التأسيس «لعلوم الاصطلاح» بالمعنى المعرفي ولكن الوطأة الأيدولوجية -قديما وحديثا - كانت دائما أقوى منه كما سيتضح من المقدمة التاريخية التالية :-

أولاً: علم المصطلحات في الثقافة الإسلامية: من الريادة إلى القصور

يمثل المصطلح العلمي اللغة الفنية الخاصة لأي علم من العلوم، وبعد تأسيس العلوم الشرعية في الثقافة الإسلامية، وحدث ما عبر عنه الفارابي في تعليل حدوث الألفاظ بحدوث ما لا تكفي الإشارة بالدلالة عليه، ولا يكون في اللسان الموروث ألفاظ تدل عليه [20] فيقول: «النفس تتشوق إلى الدلالة على ما لا تفي الإشارة بالدلالة عليه» ومن هنا تحصل الألفاظ الدالة أولاً على ما في النفس، وما في النفس مثالات ومحاكاة للتي خارج النفس، هي أشبه بالمعقولات التي في النفس، من أن تشبه التي خارج النفس[21]. فمع انفجار الجدل المرافق للتأسيس في مختلف علوم الثقافة الإسلامية عرفت المصطلحات والمفاهيم المولدة أو المؤخرة داخل كل اتجاه فكري، ونبعت الحاجة إلى العناية الخاصة بعلم المصطلحات الذي يعترف الباحثون في الشرق والغرب أن العرب هم مؤسسوه، ويذكر أحد الباحثين أنه (قد كان من أثر التوسع في العلوم وكثرة الألفاظ المشتركة فيها إفراد هذه النوع من البحث بالتصنيف، ولكن ما قام به إيبيلارد وألبرتس الكبير، لا يعدو أن يكون - كما قال اسبرنجر في مقدمة طبعة الهند (من كتاب اصطلاحات العلوم والفنون للتهانوي)- أصداء باهتة لصنيع العرب في هذا الصدد[22]. وقد ظهرت أولاً كتب مصطلحات العلوم الشرعية، وكانت ترتبط في البداية بمصطلحات أصول الفقه خاصة، وكانت تدخل ضمنها مصطلحات علم الكلام، ولما زادت صلة الكلام بالمنطق والفلسفة تغير الحال ودخلت المصطلحات المنطقية والفلسفية

في مجال المصطلحات لدى متأخري المتكلمين ويمكن أن نرصد أشهر المراجع الآتية في تاريخ المصطلحية الإسلامية والعربية .

1- من أقدم ما وصلنا خلال هذه المرحلة كتاب أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب الخوارزمي (ت سنة 387هـ) «مفاتيح العلوم» وهو عالم ولغوي وأديب وقد ضمنه مقالتين خصص الأولى لعلوم الشريعة واللغة العربية والثانية لعلوم الحكمة المنقولة عن الأمم الأخرى[23].

2- ظهر بعد مفاتيح العلوم كتاب التعريفات لأبي الحسن علي بن محمد الجرجاتي (ت سنة 816 هـ) وهو يشمل المصطلحات الكلامية والفلسفية واللغوية ومصطلحات العلوم الشرعية من حديث وفقه وأصول إلى جانب المصطلحات الصوفية، ومصطلحات الجدل والمناظرة، كما يعرض أحياناً للتعريف بالفرق والجماعات والمذاهب والطوائف وهي مرتبة على الترتيب الهجائي وله عناية خاصة بالمصطلحات الفقهية، وبالمصطلحات الصوفية ولكن يميل إلى استعمالات ابن عربي في الفتوحات[24].

3- اصطلاحات العلوم والفنون[25] للشيخ محمد بن علي بن القاضي محمد حامد ابن جابر الفاروقي الحنفي الهندي التهانوي، وهو يحتل مكانة مرموقة، بين كتب التعريفات العامة لكونه من أكثرها شمولاً واستيعاباً ومن حيث الدقة والترتيب، والتدرج من الدلالات اللغوية إلى غيرها من الدلالات في شتى العلوم من نقلية وعقلية بحيث أضحى الكتاب معلمة للثقافة الإسلامية[26].

4- الكليات لأبي البقاء الحسني الكفوي الحنفي (ت سنة 1094هـ) الذي يشرح القواعد العامة والضوابط بالمصطلحات أي بعد عصر تأسيس العلوم في القرن الثالث الهجري.

ولكن لنا بعض الملاحظات على هذه الجهود نوجزها فيما يلي :

1- لقد هدفت هذه الجهود إلى أمرين:

أ - تحديد اللغة الفنية للعلوم المتطورة عن دلالاتها الأصلية في اللغة.

ب- تحديد القاموس العقدي والفكري والفقهي للفرقة الناجية حسب معتقد صاحبها، لذا غلبت على تناولها الصبغة الأيدولوجية في أحيان كثيرة، وبغير

هذا لا يمكن أن نفهم تعبيرات «الخوارج» أو الروافض، أو القواصم (تعبير الشيعة عن أهل السنة) والمشبهة والحشوية أو تبني بعضهم لمفاهيم «كالتأويل» ورفض بعضهم الآخر لها، أو تقييدها، كما لا يمكننا أن نفسر كتب «الفروق» التي اعتنى بها بعض العلماء كالقرافي والحكيم الترمذي.

2- حدث مع التطور التاريخي في الثقافة الإسلامية على مدار تاريخها تطور مصطلحي للعديد من المفاهيم عن عصورها الأولى بل أبدعت مفاهيم جديدة وفق قضايا جديدة لم يسبق للعقل المسلم أن تناولها في عصوره الأولى، وما زالت هذه الآلية التاريخية سائرة حتى الآن. فيذكر الدكتور محمد عابد الجابري» أنه قد انخرط المتكلمون في إشكالية اللفظ والمعنى في ثلاث قضايا من قضاياهم الأساسية هي:

أ - قضية خلق القرآن التي انتهت بهم إلى القول «بقدم» معاني القرآن دون ألفاظه مما أدى إلى ربط معاني القرآن بنوع المواضعة اللغوية التي كانت قائمة سائدة حين نزوله.

ب- مسألة التأويل التي أصبحت مقيدة داخل دائرة تلك المعاني.

ج - مسألة الإعجاز التي انشغلت باللفظ والنظم دون المقاصد والأهداف[27].

ولأن اللغة هي حامل الوعي يؤكد الجابري أن «الجينالوجيا» - أي علم أصول- التفكير العربي يجب البحث عنها في اللغة العربية وأساليبها البيانية»[28]. وبمثل هذا يقول محمد أركون في دعوته إلى الكشف عن البنى المفهومية والمصطلحية في الثقافة الإسلامية وخاصة المفاهيم الشغالة فيها (الفاعلة)[29]، ويذكر أن الاستشراق الحديث قد اتبع الطريق السهل المتمثل بمجرد نقل النصوص الإسلامية القديمة إلى اللغات الأوروبية الحديثة دون أن يحللها من أجل تعرية فرضياتها الضمنية ويكشف عن بنيتها المصطلحية والمفهومية ويلاحظ أركون أن «المسلمين والمستشرقين - معاً - قد قدما تصوراً خاصاً عن الفكر الإسلامي مغموساً بشكل كلي بمفهوم العقل والعقلانية، (وراحوا يرمون) الخيال والمتخيل في دائرة الخطأ والوهم والخرافة، وراحوا يعتقدون أن عمليات الانبهار والزخرفة والمجاز الخلاب هي أشياء مقصورة على الأدب بالمعنى الفني للكلمة (شعر - حكايات - روايات)

ولكنها معدومة تماماً من ساحة الفكر ولعل كثيراً من الفرق والحركات الإسلامية في القديم والحديث كانت واعية بهذا الذي أهمله العديد من الباحثين وهو الربط بين العقل من جهة (في التحديد والتأسيس الاصطلاحي) وبين المتخيل / والشعور عن طريق ربط كثير من شعاراتهم بالمقدس وتبريره بمناسبته للعقيدة الصحيحة والشريعة القويمة أو طرحه حلاًّ لمختلف مشاكل المجتمع الإسلامي، ومن خلال هذه الفرضية - التي نتبناها- يمكن أن تفسر عديداً من الملامح في الخطاب الإسلامي بعموم، والمعاصر منه بخصوص، ويذكر منها:

1- التقدم والتراجع للعديد من المفاهيم الأصلية، إذا أخذنا تقدم مفهوم التأويل مثلاً في القديم لدى العديد من الفرق، ثم تراجعه لدى بعضها الآخر، وترحيب بعض الفرق والطوائف بمفاهيم «الباطن - الحقيقة - روح المعنى» والآخر بمفاهيم «الظاهر - الشريعة - المحكم - الاتباع - إلخ» وقراءة أدبياتها يفسر لنا حركية المصطلح المفهوم وكذلك تأسيساته والتأسيسات المضادة لها.

2- اعتماد العديد من الحركات الإسلامية المعاصرة على مفاهيم ومصطلحات وشعارات جديدة، تبدو أصلية ولكنها عند التفكيك المفهومي والقراءة الحفرية لا يثبت أمام النقد كثيراً، من هنا يمكن تفسير «تقنين الشريعة، - استعادة الخلافة - الحكم الإسلامي أو الحاكمية».

3- يصر القاموس الأصولي المعاصر على إبداع مفاهيمه الخاصة أو إعادة تفسير مفاهيم قديمة، من هنا كان إبداع (للمودودي) لتأويلاته حول «المصطلحات الأربعة» أو حديثة عن الانقلاب الإسلامي«أو تعبيرات سيد قطب الشبيهة عن الانقلاب والثورة والحاكمية وغيرها. وهو نفس ما نجده لدى تيارات أيدولوجية أخرى كإبداع المفكر القومي زكي الأرسوزي لمفهوم الرحمانية أو انطوان سعادة لمفهوم المدرحية لدى حديث أي منهما عن الفكرة القومية العربية .

ثانياً:التباسات الاشتباه و مفهوم الشريعة

نختلف مع مايراه الدكتور الجابري من أن الحركات الغالبة المتطرفة القديمة كانت تمارس التطرف والغلو على مستوى العقيدة، أما الحركات المتطرفة المعاصرة فهي تمارسه على مستوى الشريعة»[30]. ويفسر الجابري قوله ذلك بأنه «لم يكن الخوارج ولا الحركات الباطنية - بمختلف تياراتها وأصنافها- تطرح مسألة

تطبيق الشريعة» ولا كانت تتخذ منها شعاراً لها، بل كانت جميع شعاراتها تقع على مستوى العقيدة (العلاقة بين ذات الله وصفاته، الجبر والاختيار، العدل الإلهي، كيفية الخلق .. إلخ) حتى قضية الإمامة «الخلافة» أصل الخلاف في الإسلام فقد طرحت على مستوى العقيدة وليس على مستوى الشريعة[31]. وتفسير ذلك التحول عنده هو أنه قديماً كان هناك اختلاف على مستوى «العقيدة» لأنه كان هناك تعدد في الأنظمة الفكرية الدينية، أما على المستوى الاجتماعي فقد كان هناك نظام اجتماعي واحد على مستوى واحد من التطور، الشيء الذي لم يكن لينشأ عنه اختلاف على مستوى الشريعة (وإذا حصل ففي مسائل جزئية جداً مثل تلك التي تقوم بين المذهب الحنفي مذهب أهل العراق وكان على درجة من التطور، ومذهب مالك مذهب أهل المدينة)[32].

فهذه الرؤية لا يصح إطلاقها لأمرين مهمين بل تكاد لا تصح لما يلي :

أولهما: أن الشريعة أعم من العقيدة في الأصل القرآني ، فالشريعة التي جعل الله نبيه عليها تحتوي العقيدة ،وهذا كان أقرب لفهم السلف الصالح.

ثانيهما: أن الخلاف حول الأحكام العملية كان مبكرا منذ فتنة عثمان، فقد كان الخلاف حول توزيعه الغنائم والفيء وإيثاره مروان بن الحكم بِخُمْسِ إفريقية، وعقابه عبدالله بن مسعود وعمار بن ياسرفيما رآه عثمان صوابا بينما رآه غيره خطأ، وغيرها من أمثلة تدل على الخلاف حول الأحكام العملية .

لذا لم يكن التكفير العقدي ذاحضور بين الصحابة، ويمكن القول بأن أغلب التنظيرات العقدية له نشأت بعد احتدام الاختلاف والصراع وضرورة تأكيد التمايز مذهبيا وطائفيا.

ولكن تحكيم الشريعة صار نقطة الفصل بين التيارات الفكرية الحديثة وغيرها من التيارات الإسلامية المختلفة أو مبرر الخروج على الحاكم - الأول - لدى هذه التيارات انقلاباً أو معارضة أو حرباً، بل إنها لدى بعضهم أساس مشروعية الدولة؛ لذا يقول أحد الباحثين الإسلاميين: «إن الإسلام جعل واجب طاعة السلطة العامة مرتبطاً بمدى التزامها بأحكام القانون الإسلامي وخضوعها له، فكلما التزمت

الدولة هذه الأحكام -وجبت لها الطاعة على المحكومين، وكلما خرجت عنها سقط عن المحكومين واجب الطاعة لها «فهي إذن تكون جائرة يجب الخروج عليها» وأخطر مراتب الجور الخروج عن حكم الشريعة الإسلامية بترك التقيد بأوامرها ونواهيها»[33]. ويستند الإسلاميون المعاصرون لآراء ابن حزم وابن تيمية والماوردي في هذا الأمر.

- والشريعة تتنوع مدلولاتها في الخطاب الإسلامي المعاصر فتحمل الدلالات الآتية، وكل دلالة لها وظيفتها وعلاقاتها المختلفة يمكن أن تحدد منها ما يلي:

حكم الإسلام أو حكم الله:- ويقصد بحكم الإسلام أو حكم الله أي تنفيذ أوامره في المجال العام، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وفردياً، بدءا من تطبيق الحدود «العقوبات في الإسلام» حتى إلزام الأفراد بالسلوك الإسلامي في حيواتهم ومجتمعاتهم الخاصة، فتمتد حتى لبس الحجاب أو النقاب، وتحريم الغناء والفنون «خاصة من وسائل الإعلام» وربما إطلاق اللحى ومنع عمل المرأة (أو مصادرة الكتب المنحرفة وربما إحراقها ومحاكمة أصحابها) كما حدث مع ابن رشد والغزالي حتى طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهم. ويكون الرافض لهذا الحكم (الشريعة) أو القانون المقدس للإسلام[34] في حكم الكافر أو المباح الدم (خاصة عند المتأثرين بالمدرسة القطبية والمنهج الراديكالي في التغيير) وفي أقل الفروض في حكم الفاسق أو الظالم حسب آيات سورة المائدة المشهورة ، ووفق هذا الفهم الشمولي تحفز لغة الواجبات أكثر من لغة الحقوق، وتحكم ظواهر النصوص وتفسيراتها المتشددة في حقوق المواطنة والنوع بشكل حاسم.

ويستخدم هذا المدلول بخصوص لدى الحركات الأصولية الراديكالية في العالم الإسلامي، مؤكداً استقامتها ومشروعية الاتباع لها، ومن أهم ما يقوم به هذا المفهوم من وظائف ما يلي:

- دمج الرؤى والاجتهادات الفقهية والفكرية (البشرية) في المقدس «القرآن والحديث المتواتر» في مقولة واحدة هي الشريعة، قياساً إلى مرجعية هذه الاجتهادات بغض النظر عن مصدرها أو تاريخيتها.
- تكفير الاتجاهات العلمانية أو القوانين الوضعية والحاكمية بها، استناداً إلى

شمولية الشريعة «القانون المقدس على تعبير برنارد لويس» فيكون تحكيم الشريعة موافقا لحكم الله وغيره حكم الجاهلية الذي استنكره الله في القرآن «أفحكم الجاهلية يبغون»[35]

- وفق هذا الفهم يرتبط «الفقه» المرادف الأشهر للشريعة بعلم العقيدة وأصول الدين، ولعل هذا المدلول لمفهوم «الشريعة» يفسر وجود مبحث الخلافة والإمامة في كتب العقيدة والكلام، كما يستند تاريخياً إلي حادث التحكيم الشهير في فتنة علي ومعاوية، وما تلا ذلك ونبع عنه من فرق ومذاهب كلامية وعقدية، فكرية ونضالية.
- يرادف هذا المفهوم مفاهيم حكم الإسلام أو حكم الدين وإن كانت أقل منه وقعاً نوعاً ما.

2- **القانون الإسلامي:** ويقصد بهذا المدلول لمفهوم الشريعة لدى مستخدميه القول بالاكتفاء النظري للمجتمعات الإسلامية واستغنائها عن أي قوانين أخرى لا تنتمي لمرجعيتها ومنظومتها، ويسير هذا المفهوم في صيرورة دائمة حتى ينتج «أسلمة العلوم» والتصور الشامل للإسلام كـ «منهج حياة» أو أنه «دينٌ ودولة» يمتد حتى يشمل كل جوانب الحياة بدءاً من السياسة والاجتماع والاقتصاد والأحوال الشخصية حتى طريقة الملبس والمشرب والمأكل وقضاء الحاجة .. إلخ .

3- الحدود أو قانون العقوبات الإسلامي

وهو أكثر المدلولات اختزالاً وربما أقلها انتشاراً، وكثيراً ما يطرح عند نقطة الضيق الأيدولوجي لإثبات غياب تطبيق الشريعة عن المجتمعات الإسلامية، والدليل الظاهر هو غياب الحدود - نظام العقوبات الإسلامي، ويستدلون أنها كانت موجودة طيلة أربعة عشر قرناً حتى سقوط الخلافة، وهو ما لا يصح تاريخياً وتفصيلياً في أحيان كثيرة.

- لفظ الشريعة في القرآن والسنة «ما قبل الإصطلاح»

ورد لفظ الشريعة في القرآن مرة واحدة في قوله - تعالى-: ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾[36] وبمصدر آخر هو شرعة في قوله - تعالى-: ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾[37] وبالفعل منه ثلاث مرات مثل - قوله تعالى-: ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم

وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾[38]، وقوله –تعالى–: ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله﴾[39].

يقول ابن منظور في لسان العرب: «والشريعة والشرعة ما سن الله من الأمر والنهي» وقال الطبري في تفسير سورة الجاثية: «الشريعة هي الفرائض والحدود والأمر والنهي» .

فالشريعة –إذن– هي أوامر الله ونواهيه في جملتها بوصفها طريقاً خطّه الله لعباده لمعرفته وتصحيح اعتقادهم وأحوالهم وهي بذلك أعم من العقيدة، لامتدادها نحو الاجتماع والمجال العام فيما ورد في القرآن، وإن كانت سورة الجاثية، التي ورد لفظ الشريعة في الآية الثامنة عشرة منها سورة مكية، قبل أن تنشأ الأحكام في المدينة، فإنها ألصق بالاعتقاد والأخلاق اللذين كانا أبرز سمات الخطاب القرآني والنبوي في مكة، أو هي في مستوى أكثر دلالة على طريق الله أو طريق الإسلام المختلف عن طريق الجاهلية العربية واتبعه الأنبياء السابقون في عقائدهم وعباداتهم ما وصى به النبي، وهنا يتضح ويترابط مفهوما الشريعة أو الشرعة مع فعلها «شرع» الذي يعني أخذ طريق معين. وبذلك لم يتجاوز مفهوم الشريعة في صدر الإسلام «القرن الأول والثاني وربما الثالث دلالات الطريق» المنهج الإسلامي في الاعتقاد والأخلاق والمعاملات، وهو ما قاله به الجرجاني في التعريفات والتهانوي كذلك في اصطلاحات العلوم (إذ لم يزيدا غير المعنى اللغوي).

* * *

1– سورة يوسف ، آية 1 - 2.

2– سورة الحجر ، آية 1.

3– سورة هود ، آية 1.

4– راجع تفسير ابن كثير–ط.مكتبة السنة.القاهرة.سنة 1995م – سورة آل عمران آية 7. وكذلك الألوسي: روح المعاني » الجزء الأول ط.بغداد سنة 1985م – سورة آل عمران آية 7.

5- Encyclopedia Of Riligion, Theology and Eethics, P. 296

6 – نقلاً عن د. حسن الشافعي «المدخل إلى دراسة علم الكلام». مكتبة الثقافة العربية ط1، سنة 1991م. ص 189.

7– راجع حاجي خليفة «كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون» ط1 اسطنبول سنة 1362 هـ ،ج1 ص33.

8– راجع «عبد الله شحاته» تاريخ القرآن والتفسير. الهيئة العامة للكتاب. مصر سنة 1972م ص 90-98.

9- المصدر نفسه ص85، ص 108 .

10- المصدر نفسه ص 111. وكذلك راجع أدونيس (علي أحمد سعيد) «الثابت والمتحول بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار الساقي بيروت ط7 سنة 1994 ج1، ص 181.

11- نقلاً عن د. زكي نجيب محمود «المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري» ط5 دار الشروق سنة 1993م ص 20-24.

12- المصدر السابق ص 24-26.

13- راجع د. معروف الدواليبي «المدخل إلى علم أصول الفقه، ط5 ، دار الكتاب الجديد. بيروت سنة 1965م ص 369 - 376، وأيضاً عبد الغني الدقر «الإمام الشافعي فقيه السنة الأكبر» بيروت سنة 1972م.

14- راجع في دراسة ظاهرة الاجتهاد الدراسة القيمة لسالم بن حميش «التشكلات الأيدولوجية في الإسلام الاجتهادات والتاريخ» تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز لحبابي، ط1 دار المنتخب العربي - بيروت سنة 1993م.

15- المصدر السابق ص 13.

16- أبو الأعلى المودودي «المصطلحات الأربعة في القرآن» ، ط4 الدار الكويتية ، د.ت ص 9-10.

17- نفس المصدر.

18- راجع علي أومليل «الإصلاحية والدولة الوطنية» ، ط1 دار التنوير - بيروت سنة 1985م، الفصل السادس الحركة الإسلامية الدولة الوطنية ص153.

19- راجع الشيخ أبا الحسن الندوي «التفسير السياسي للإسلام في مرآة كتابات الأستاذ أبي الأعلى المودودي والشهيد سيد قطب». ط2 دار آفاق الغد، القاهرة، سنة 1980م.

20- راجع أدونيس الثابت والمتحول م. ي . ذ ج3 ص 57.

21- المصدر السابق نفسه، وراجع الفارابي «الحروف» تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت ص 75 - 76.

22- راجع حسن الشافعي «مقدمة التحقيق» لكتاب المبين في معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين «للآمدي». القاهرة سنة 1983م.

23- الخوارزمي ، «مفاتيح العلوم» مطبعة المعرفة، مصر سنة 1401هـ.

24- الجرجاني «التعريفات» وكذلك دائرة المعارف الإسلامية «مادة شريعة».

25- طبع كشاف اصطلاحات العلوم والفنون «في كلكتا بالهند سنة 1862 هـ بمعرفة طائفة من العلماء المسلمين وبعض المستشرقين، ثم طبع في مصر ما بين عامي سنة 1963 - 1977م بتحقيق لطفي عبد البديع ومراجعة أمين الخولي وأشرفت عليه وزارة الثقافة المصرية.

26- من مقدمة لطفي عبد البديع - 1/ ص: د.

27- راجع محمد عابد الجابري: بنية العقل العربي «مركز دراسات الوحدة العربية» ط1 سنة 1986م، ص 106.

28- الجابري، تكوين العقل العربي، «مركز دراسات الوحدة العربية، ط5 بيروت، مايو سنة 1991م ص 130.

29- راجع محمد أركون: «الإسلام الأخلاق والسياسة»، ترجمة هاشم صالح، ط1 منشورات اليونسكو ومركز الإنماء القومي سنة 1990م.

30- راجع محمد عابد الجابري، «وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» مركز دراسات الوحدة

العربية ط2 نوفمبر سنة 1994م ص50.

31- المصدر نفسه والصفحة نفسها.

32- نفس المصدر، ص 51.

33- راجع محمد طه بدوي «القانون والدولة» الإسكندرية، سنة 1955م ص 17 نقلاً عن محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ط 6 المكتب المصري الحديث سنة 1983م ص 23.

34- راجع برنارد لويس في كتابه: لغة السياسة في الإسلام ترجمة د. إبراهيم شتا ط١ مكتبة مدبولي، وقرطبة. القاهرة سنة 1993م.

35- يمكن أن يراجع في ذلك كتاب أبو بكر الجزائري: منهاج المسلم طبعات متعددة، وكتاب أدب الدين للإمام محمد الغزالي (الشقيق الأكبر لأبي حامد الغزالي) صدر عن مركز تحقيق التراث بالهيئة العامة لدار الكتب الوثائق – ط1، مصر سنة 1994م.

36 – سورة الجاثية، الآية 18.

37 – سورة المائدة، الآية 48.

38 – سورة الشورى، الآية 13.

39 – سورة الشـورى، الآية 2.





إشكالية الوعي التاريخي العربي في المرحلة الراهنة

مسعود ضاهر(*)

مدخل للتعريف بمفاهيم الوعي التاريخي في عصر العولمة

تطورت المقولات العلمية الدالة على الوعي بالتاريخ العالمي بشكل بارز منذ بداية عصر التنوير الأوروبي إلى المرحلة الراهنة التي تتميز بهيمنة العولمة الأميركية على التاريخ الكوني.وتميزت المقولات التاريخية لعصر التنوير بالعمل على إطلاق مفاهيم نظرية جديدة تؤسس لوحدة التاريخ الكوني كالدولة القومية، والاستقلال، والسيادة الوطنية، والخصوصية القومية، والحريات الشخصية والعامة، والنظم والدساتير، والمساواة بين الناس على إختلاف أجناسهم وألوانهم ومبادئهم السياسية،والعدالة الاجتماعية، وتطبيق الليبرالية في المجال الاقتصادي، والديموقراطية السليمة في المجال السياسي، والتعددية والانفتاح على العلوم العصرية والتقدم التكنولوجي في المجال الثقافي، وغيرها. تكمن أبرز الإنجازات النظرية لتلك المرحلة في عملية الانتقال من التاريخ الإيديولوجي إلى علم التاريخ. إلا أن الحقبة الراهنة من عصر العولمة تتسم بالعودة مجددا إلى تبني «فلسفة القوة» للهيمنة على العالم وإلى التاريخ المؤدلج الذي يبنى على مقولات «نهاية التاريخ»، و«صراع الحضارات»، وتقسيم دول العالم إلى «محور الخير ومحور الشر». على

(*) أستاذ أكاديمي من لبنان .

المستوى العملي ، تميزت سيرورة التاريخ العالمي عبر تجلياتها في التاريخ الحديث والمعاصر بتفكك الإمبراطوريات الكبرى وظهور الدولة القوم، وبروز ظاهرة الاستعمار، وتحول بعض الدول القومية القوية إلى دول إمبريالية .وبرز صراع حاد بين الإمبرياليات قاد إلى الحرب العالمية الأولى التي مهدت لانتصار الثورة الاشتراكية في روسيا ، وقيام عصبة الأمم في مؤتمر فرساي في فرنسا بهدف إدارة التاريخ العالمي ومنع تجدد الحروب العالمية. لكن أعمال تلك العصبة جاءت مخيبة للآمال المعقودة عليها . فقد شهد العالم بين الحربين العالميتين هزيمة ساحقة لكثير من الأنظمة الديموقراطية في مواجهة الأنظمة التوتاليتارية في أوروبا، وصعود للأنظمة الفاشية، والنازية، والديكتاتورية.

نتيجة لذلك، انفجرت الحرب العالمية الثانية وقادت إلى نتائج مأساوية أشد هولاً ودماراً بالقياس إلى نتائج الحرب السابقة. وفي نهاية تلك الحرب دخل التاريخ العالمي مرحلة من الحرب الباردة التي شهدت ولادة الأمم المتحدة لإدارة الصراع بين النظامين الاشتراكي والرأسمالي، والعمل على تلافي حرب عالمية ثالثة بكل الوسائل الممكنة لأنها تقود إلى تدمير شامل للعالم كله. ثم ظهرت تباعا تكتلات جغرافية وعسكرية كبرى منها الاتحاد الأوروبي، وحلف الناتو، وحلف وارسو. ومنذ الإعلان عن نهاية الحرب الباردة عام 1989م بهزيمة الكتلة الاشتراكية، يحاول الأميركيون التأسيس للعصر الأميركي وذلك بالسيطرة المباشرة على التاريخ الكوني . فبرز صراع علني على الأمم المتحدة ،وتحاول الديموقراطيات الغربية إثبات الصفة الإنسانية لمقولاتها في مواجهة النزعة العسكرية المتزايدة للديموقراطية الأميركية.

أما على المستوى النظري،فقد حفلت القرون الثلاثة الماضية بولادة وعي حقيقي بأهمية التاريخ العالمي انطلاقا من تبلور مقولات تاريخانية تشدد على ضرورة التركيز على وحدة هذا التاريخ . فقد بشر الفيلسوف الألماني هيغل بمقولة «نهاية التاريخ» الفيودالي الأوروبي القديم بعد نجاح الثورة الفرنسية ومقولات فلسفة عصر الأنوار في قيادة الغالبية الساحقة من الدول الأوروبية وتغيير أنظمتها من الملكية أو الديكتاتورية المطلقة إلى ملكية مقيدة،وإلى أنظمة ديموقراطية

تستند إلى دساتير مكتوبة على أساس أن الشعب وحده هو مصدر جميع السلطات.

وعندما دعا الفيلسوف الألماني «فيورباخ» بمادية حتمية تحدد مسار التاريخ العالمي رد عليه كارل ماركس بنقد الحتمية انطلاقا من مادية جدلية تحدد العلاقة ما بين البنى التحتية والبنى الفوقية التي تتولد عليها قوانين الصراع الاجتماعي ومعها قوانين التطور في العالم. وطور «ماكس فيبر» مادية ماركس الديالكتيكية إلى باراديم ،أو النموذج التاريخي القابل للتحقق على أرض الواقع. وانتقد التفسير الاقتصادي الوحيد الجانب للتاريخ العالمي،وأولى أهمية استثنائية لشرعية الدولة، وكاريزما القيادة السياسية ،وأهمية العامل الثقافي في العلاقات الدولية. أما فرنان بروديل فقد أسهب في وصف تجليات الزمن التاريخي الذي ينقسم إلى ثلاثة أزمنة متداخلة: التاريخ الحوادثي الانفعالي أو الزمن السريع التغير وهو زمن الأفراد، والتاريخ الاجتماعي المضطرب والمتبدل باستمرار وهو زمن الجماعات، والتاريخ الحضاري البطيء والعميق والهادئ وهو التاريخ الشمولي،أو الكوني،أو الإنساني وفيه يتجلى زمن الحضارات .

على قاعدة تلك المفاهيم النظرية المعمقة تحولت الأبحاث العلمية من التاريخية أو الوعي بمقولات التاريخ الوضعي، إلى التاريخانية أو الوعي بمقولات التاريخ العالمي على أسس نظرية وفلسفية. وشدد الباحثون في التاريخ العالمي على جدلية الإنسان والطبيعة، الماضي والحاضر،القوانين الوضعية ودور الإنسان في تغيير ذاته ومجتمعه، جدلية البناء التحتي والبناء الفوقي، التراكم الكمي والتراكم النوعي، التاريخ الفرعي أو الإقليمي والتاريخ الشمولي أو الكوني.

في النصف الثاني من القرن العشرين نشر المؤرخ البريطاني الشهير أرنولد توينبي نظرية بالغة الأهمية حول «التحدي الحضاري» أو «التحدي والاستجابة» بعد دراسة عميقة ومفصلة لإحدى وعشرين حضارة عالمية شهدتها البشرية عبر مختلف العصور. ودعا إلى احترامها جميعا وتوظيفها لبناء حضارة إنسانية كونية تتلاءم مع طبيعة التاريخ العالمي. ومؤخراً، برز نزوع متزايد لدى عدد كبير من المؤرخين العالميين يهدف إلى تجاوز الدراسات الأمبيريقية البنيوية باتجاه علم كوني جديد هو الأنثروبولوجيا الثقافية.

وتمت تعرية مقولة «التاريخ بوصفه أيديولوجيا وليس علما» التي طبقتها الأنظمة الشيوعية، والنازية، والفاشية، والقومية، بأشكال متنوعة وطبقا لمصالح كل منها. لكن تلك المقولة عادت بقوة منذ نهاية الحرب الباردة. فبرزت مجددا مقولات التاريخ المؤدلج في عصر العولمة الأميركية. وتم تشويه مقولات هيغل التاريخية بشكل متعمد على يد فرنسيس فوكوياما في كتابه «نهاية التاريخ». وشوهت مقولة توينبي العلمية حول «التحدي والاستجابة» بشكل متعمد أيضا على يد صموئيل هاتنغتون في كتابه «صراع الحضارات».

ووظفت تلك المقولات المؤدلجة وغير العلمية في خدمة آلة الحرب الأميركية التي تبنت، وبشكل علني، مقولة «فلسفة القوة» كعامل حاسم لبناء التاريخ العالمي تحت القيادة الأميركية الوحيدة الجانب. نتيجة لذلك بات مؤرخ ما بعد الحداثة اليوم أسير انحراف حاد عن مسيرة التاريخ العالمي بالمفهوم الإنساني لمقولات «عصر الأنوار» الأوروبية إلى التاريخ المعولم أميركيا.

نخلص إلى القول بأن مسيرة التاريخ العالمي من عصر الأنوار إلى بداية التاريخ المعولم أميركيا قد مرت بثلاث مراحل أساسية وبارزة:

الأولى: مرحلة الإمبراطوريات الكبرى.

الثانية: مرحلة المركزية الأوروبية منذ أواسط القرن التاسع عشر وحتى أواسط القرن العشرين.

الثالثة: مرحلة المركزية الأميركية التي بدأت في أواسط القرن العشرين وهي مستمرة بقوة في مطلع القرن الحادي والعشرين From Pax Europeana to Pax Americana على جانب آخر تشير الدراسات العلمية إلى خصوصية تجارب التحديث الآسيوية: في اليابان، والصين، ودول النمور الآسيوية، والهند. ويتوقع بعض الباحثين أن يبرز لاحقا تحول مهم في مسيرة التاريخ العالمي من العصر الأميركي إلى العصر الآسيوي: From Pax Americana to Pax Asiana تؤكد هذه اللوحة المكثفة جدا أن الوعي بمسيرة تطور التاريخ العالمي من فلسفة التاريخ الإنساني لعصر الأنوار إلى فلسفة القوة في عصر العولمة الأميركية -يشكل العمود الفقري

للدراسات التاريخية الشمولية في عصر العولمة. فهناك مخاطر جديدة في انحراف التاريخ العالمي إلى تاريخ معولم. وخلال الحرب الأميركية على العراق في ربيع 2003م برز سجال نظري بالغ الأهمية حول ما بقي من «أوروبا القديمة» ومقولات عصر التنوير في مواجهة أميركا الجديدة و«فلسفة القوة». إلا أن الغاية الأساسية لهذا البحث أنه –ومن خلال المسيرة المشار إليها أعلاه للتاريخ العالمي– يحاول تقديم أجوبة عقلانية على السؤال المنهجي التالي: أين عرب اليوم وإشكاليات الوعي العربي من مسيرة التاريخ العالمي لحظة تحوله إلى تاريخ معولم أميركيا بعد أن باتوا أُولى ضحاياه ؟.

إشكالية التاريخ الحافز كقاعدة لنهضة عربية جديدة :قراءة تاريخانية

انطلقت إشكاليات الوعي التاريخي العربي في عصر النهضة من مقولة علمية ترى أن الرؤية العلمية المعاصرة للتاريخ العربي لا تعني استحضار ماضي العرب الذهبي لتوظيفه في الزمن الراهن، أي في زمن غير زمانه، بل تعني حاجة عرب اليوم إلى الاستفادة من دروس التاريخ العالمي، وبناء مشروع نهضوي بمواصفات عصرية جديدة ،يؤسس لدور فاعل للأمة العربية في مسيرة التاريخ الكوني.

على قاعدة هذه المنهجية التاريخانية، لا تستقيم الرؤية المعاصرة لدور إشكاليات الوعي القومي العربي بتاريخ العرب الحديث والمعاصر،وتحديدا منذ تجربة النهضة العربية التي أطلقها محمد علي باشا في مصر وبلاد الشام في النصف الأول من القرن التاسع عشر،إلا بتقديم دراسات علمية جادة للإجابة على عدد من التساؤلات حول مستقبل العرب ودورهم شرط تجديد نهضتهم المتوقفة منذ قرنين من الزمن . وأبرز تلك التساؤلات: هل يمكن استحضار ماضي العرب الذهبي لتوظيفه في الزمن العربي الراهن حيث تبدو الأنظمة العربية عاجزة عن مواجهة التحديات الكبرى التي تواجهها، وبشكل خاص التحدي الصهيوني المتحالف مع نزعة أميركية إمبريالية للسيطرة على النظام العالمي الجديد.؟

إن قراءة متأنية للظروف التاريخية التي عاشها العرب منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى تظهر أنهم كانوا موزعين ضمن ولايات مفككة وتابعة للحكم العثماني الضعيف، ثم أخضعوا قسريا،وبشكل تدريجي ،

للاستعمار الأوروبي المباشر الذي أكمل سيطرته على الغالبية الساحقة من الأراضي العربية في فترة ما بين الحربين العالميتين .

لكن الشعوب العربية ناضلت بشدة ضد قوى السيطرة العثمانية والاستعمار الأوروبي معا،وذلك على هدي مقولة التاريخ الحافز لأمة عربية لعبت دوراً بارزاً ومعترفاً به في التاريخ العالمي،وكانت لها إسهامات كبيرة في تراث الحضارة الإنسانية الكونية. ومن ثم فمن حق هذه الأمة أن تستحضر تاريخها المجيد، ورموزها التاريخانية، لكي تواجه تحديات مصيرية في مختلف الحقب. وهي تخوض الآن معارك تحررية للحفاظ على تاريخ حافل بالانتصارات، يشكل حافزا لها على رفض الخضوع لأية قوة أجنبية، مهما طال زمن الاحتلال أو الهيمنة أو التبعية.

يحتل العرب موقعا استراتيجيا مهما بين القارات الثلاث: أوروبا وآسيا وأفريقيا. وتختزن أراضيهم موارد طبيعية بالغة الغنى، ولديها احتياطي كبير من النفط والغاز يعد الأول في العالم، وتشكل مدنهم أسواقا كبيرة لتصريف السلع الأوروبية ولتوظيف قسم مهم من فائض رساميلها في عمليات تجارية مربحة. تعرضت غالبية الأراضي العربية، منذ مطلع القرن التاسع عشر، لغزو أوروبي استعماري،وبأشكال مختلفة، أدى إلى سقوطها تباعا تحت السيطرة الأوروبية، بأسماء متعددة كالاحتلال والحماية والوصاية والانتداب.

وفي المقابل تشكلت الدول الحديثة في القارة الأوروبية على أساس مكوناتها القومية التي تبنت نمط إنتاج رأسماليا ليبراليا في المجال الاقتصادي، وديموقراطية علمانية في المجال السياسي. وبعد القيام بثورة صناعية ناجحة تحولت بعض الدول الأوروبية المتطورة في القرن التاسع عشر إلى دول استعمارية عملت على توحيد السوق العالمية بالقوة والسيطرة على المواد الخام ومصادر الطاقة في العالم كله.

نتيجة لذلك،باتت السلطنة العثمانية وولاياتها العربية منذ مطلع القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى عرضة لهجوم استعماري أوروبي مكثف أدى إلى تفككها وانهيارها. وتزامنت تلك الفترة مع ولادة نهضة عربية مأزومة

بسبب هزيمة محمد علي باشا ومشروعه الإصلاحي،وانكفائه إلى داخل حدود مصر ليحكمها بالوراثة. وقد وجه مؤرخو عصر النهضة سيلا من الأسئلة المنهجية لتحليل المقولات النظرية التي صاغها النهضويون العرب الأوائل، وتفرعت عنها مقولات نظرية على مختلف الصعد السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وغيرها.

لعل أبرز المخاطر التي شهدها التاريخ العربي في عصر النهضة تجلت بسقوط مناطق عربية في دائرة المشروع الاستيطاني الصهيوني المباشر على فلسطين. وقد تأثرت به،بشكل أو بآخر، جميع الدول العربية، قبل الاستقلال وبعده. فهو بالدرجة الأولى مشروع استعماري يهدف إلى منع قيام الوحدة القومية العربية بمختلف السبل،وقد أنهك موازنات جميع الدول العربية طوال القرن العشرين. ولم تعجز القيادات العربية فقط عن تحرير فلسطين بل كانت شاهدا على خسارة أراض عربية إضافية،وتكبيل إسرائيل لإرادة الشعوب العربية، وتبديد موارد العرب الطبيعية وإلحاقهم تبعيا بالأميركيين.

هناك إذن هواجس منهجية ثابتة رافقت عمل من أسهموا في التأريخ للنهضة العربية منذ بداياتها المتعثرة زمن محمد علي في مصر ووصولا إلى الهزائم القومية المتلاحقة بعد قيام إسرائيل عام 1948م. فحقل الكتابة التاريخية بالغ الاتساع وشديد التنوع، لكن مجابهة المشروع الصهيوني في الوطن العربي تُشَكِّلُ العمود الفقري في كتابات جميع المؤرخين الذين تناولوا موقع التاريخ العربي في مسيرة التاريخ العالمي. ونشرت دراسات علمية كثيرة تظهر حركية الواقع القومي العربي، بجميع أبعادها التاريخية وبناها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها. وقد تبلورت من خلالها الفرضيات العلمية التي أطلقها المؤرخون العربي لتحليل أولويات وآليات النظام العربي في جميع دوله، واستخراج الدروس والعبر منه، وتقديم الحلول العلمية لمشكلاته المستقبلية المرتقبة، وتغييره نحو الأفضل.

تنطلق تلك الحركية من الحرص على إبراز القضايا الكبرى وما يرتبط بها من مشكلات فرعية على أساس الزمن التاريخي الطويل حيث تتكامل فيه تجليات الحدث التاريخي بجميع أبعاده. فدراسة التاريخ من خلال الزمن الطويل تظهر قدرة

الشعوب الحية على الممانعة، والصمود، ومواجهة التحديات الكبرى. فالشعوب الحية ترفض التبعية، وتصر على إقامة تفاعل حر من موقع النِّدِّيةً مع الشعوب الأخرى. أما الشعوب العاجزة عن «التحدي والاستجابة»، فتفقد قدرتها على حماية تراثها وحاضرها معا.

يعيش عرب اليوم عصر عولمة شرسة ذات توجهات سياسية تؤكد على حتمية السيطرة الأميركية على العالم. لكنها سيطرة مشكوك فيها بسبب تنامي الصراعات على المستوى الكوني، وعجز دولة واحدة عن قيادة عالم مملوء بتناقضات متفجرة تهدد بحرب عالمية ثالثة. فحركة التاريخ العالمي سيرورة مستمرة. وهي تفسر صعود أيديولوجيات معينة في بعض المراحل التاريخية وانهيارها في مراحل أخرى. ولنا في تجارب النازية، والفاشية، ومختلف الديكتاتوريات العسكرية، والأنظمة الشمولية -خير برهان على مصداقية هذه المقولة. حركة التاريخ إذن لا نهاية لها ولا حدود لاحتمالاتها المستقبلية. وما ينطبق على حركة التاريخ بشكل عام ينطبق أيضا على تاريخ الأمم ذات الحضارات العريقة، ومنها التاريخ العربي في تحولاته الدائمة. وهنا بالذات تكمن أهمية تحليل الأزمة التي تعانيها الأنظمة العربية الراهنة والناجم عن جهلها العميق لأولويات حركية التاريخ العالمي في عصر التبدلات الكونية المتسارعة.

أولا : إشكاليات الوعي العربي بالتاريخ العالمي في ظل الدول المستقلة

بعد قرون طويلة من الخضوع لقوى خارجية وجد العرب أنفسهم في مواجهة عصر تبحث فيه كل قارة عن شخصيتها، وتوحيد ثقافاتها، وإيجاد دور يليق بها في التاريخ العالمي. فقدمت أوروبا مثالا بارزا على هذا المسار الذي تحول إلى نموذج يحتذى في العالم كله للتوحيد القاري على أسس ديموقراطية سليمة،وبشكل تدريجي على المدى الزمني الطويل. وقد تمحورت أسئلة المؤرخين العرب حول ضرورة تجديد النهضة العربية بعد ولوج جميع الدول العربية مرحلة الاستقلال السياسي، باستثناء فلسطين. وكانت تلك الأسئلة ذات طابع شمولي،تتجاوز دور الجماعات أو القُوَى المحلية داخل كل دولة عربية إلى ضرورة انخراط جميع الدول العربية في وحدة سياسية واقتصادية على أسس ديموقراطية سليمة بعيدة

كل البعد عن كل أشكال القمع، وسيطرة الأخ الأكبر على الأخ الأصغر،أو قيام الوحدة العتيدة على أساس «الإقليم القاعدة» الذي تلحق به قسريا جميع الدول العربية. فشرط التوحد القابل للحياة في زمن التكتلات الجغراسية الكبيرة على مستوى التاريخ العالمي هو الحرية والديموقراطية على المستوى السياسي، والليبرالية على المستوى الاقتصادي، والتنوع والانفتاح على المستوى الثقافي. واندرجت أسئلة المؤرخين العرب في عصر العولمة ضمن أطر منهجية قديمة - متجددة لأن أيا من مقولات عصر النهضة لم تطبق طوال مرحلة الاستقلال السياسي للدول العربية. أبرز تلك الأسئلة:

1- سؤال الهوية القومية ، أو ما يعبر عنه ، في الغالب، بالتساؤل المنهجي :«من نحن ؟»

حاول المؤرخون العرب من خلال طرح هذا السؤال المنهجي المتكرر باستمرار توصيف موقع العرب ودورهم في التاريخ العالمي. فهذه المسألة ما تزال تطرح بحدة، وتعيد صياغة سؤال الهوية القومية كمدخل لا غنى عنه لنهضة عربية جديدة طال انتظارها .ودخل العرب القرن الحادي والعشرين وهم في حالة من التفكك المقلق الذي يهدد حاضر العرب ومستقبلهم، بالإضافة إلى ماضيهم الذهبي.

سؤال الهوية القومية، أو «من نحن؟» ما زال إذن دون جواب لدى العرب وعدد كبير من بلدان العالم الثالث. لكن منظِّري عصر العولمة يعتبرون أن الإحساس المفرط بالهوية القومية يشكل عائقاً أمام تحول العالم إلى وحدة كونية تبشر بها يوميا وسائل الإعلام الغربية المتطورة. فهناك توكيد دائم على أن التاريخ الكوني أصبح حقيقة راهنة،كما أن فرص اندلاع حروب عالمية باتت شبه معدومة لأنها تقود إلى تدمير الجنس البشري بأكمله. ومن ثم فالهوية الكونية، كما يقول منظرو عصر العولمة، هي المدخل الطبيعي للتاريخ الكوني الجديد،وشرطها الأساسي تجاوز جميع القوميات لعصبياتها التقليدية كالهوية القومية، والحدود الجغرافية، والخصوصية الثقافية، وغيرها. وهم يقدمون النموذج الأميركي كبرهان عملي على تغليب الانتماء إلى الدولة على غيره من الانتماءات القومية، والدينية، والعرقية،

والثقافية، وغيرها من مشاعر الخصوصية التي ما زالت قوية في العالم الثالث. فالجنسية الأميركية تجمع شعوبا متباعدة في أصولها، وأديانها، وأعراقها، وانتمائها الأيديولوجي. وعبر هذه الجنسية التي ينشدها عدد كبير من سكان العالم نجح الأميركيون، حتى الآن، في بناء الدولة الأكثر نفوذا وحضورا في العالم .وهم يبشرون بتعميم النظام الليبرالي وتحويله إلى ركيزة أساسية لبناء النظام العالمي الجديد لتجاوز عصر القوميات،والأديان، والمنازعات العرقية،والأفكار الاشتراكية. لكن الدول التي أنجزت وحدتها القومية هي الوحيدة التي تستطيع الانخراط في النظام العالمي الجديد من موقع المشاركة في تحديد معالمه الأساسية كما يفعل الأوروبيون والصينيون واليابانيون وغيرهم. أما الدول التي لم تنجز وحدتها القومية، وفي طليعتها الشعوب العربية،فما تزال أسيرة إحساس قوي بعصبيتها القومية. وفي عصر العولمة، أكثر من أية مرحلة سابقة، تشعر بالخوف من التبعية للقوى المهيمنة على النظام العالمي الجديد.

2- سؤال الدولة القومية الواحدة والقيادة السياسية المتنورة

لدى العرب، ومنذ القرن التاسع عشر، رغبة قوية في بناء دولة عربية واحدة انطلاقا من إيمان راسخ بوحدة اللغة والدين والثقافة والتاريخ والحضارة وإرادة العيش المشترك. وزاد في إحساسهم بضرورة بناء تلك الدولة ما يواجهونه من التحديات الكبرى في جميع دولهم كالمشروع الاستيطاني الصهيوني، وفشل مشاريع التنمية القطرية، والخوف على الاستقلال والسيادة الوطنية في عصر التكتلات الجغراسية العملاقة.

لذا يشعر العرب اليوم بالضرورة الملحة لبناء الدولة القومية العربية الواحدة في عصر العولمة والشركات المالية والاقتصادية الاحتكارية العملاقة التي بلغت أقصى مداها في العقد الأخير من القرن العشرين، وباتت تشكل سمة بارزة من سمات القرن الحادي والعشرين. وما زاد في تعزيز هذا الاتجاه عند العرب هو ما آلت إليه حرب الخليج الثانية من تبديد للمال العربي وتحول جميع دولهم إلى دول مدينة. فالتنمية في الأقطار الصغيرة عرضة للتآكل من الداخل ، ولتآمر التروستات المالية الدولية من الخارج. وبما أن عصر العولمة هو عصر التكتلات الضخمة في

جميع المجالات ،فعبثا تحاول الدول الصغيرة الحفاظ على مستوى مقبول من التنمية المستدامة ما لم تدخل في وحدات إقليمية كبيرة قادرة على مواجهة تحديات العولمة. وفي حين يرى بعض الباحثين أن المشروع النهضوي يمكن أن ينطلق من إيجابيات مرحلة الاستقلال والسيادة الوطنية،والتأسيس عليها لمواجهة تحديات عصر العولمة الاميركية، يرى آخرون أن الاستقلال السياسي لجميع الدول العربية بات الآن مهددا أكثر من أي وقت مضى بسبب تفكك نظام الإقليمية العربي، وغياب التضامن بين أركانه على المستويين الإقليمي والدولي. وتبدو معظم الأنظمة العربية وحدودها الإقليمية اليوم غير مستقرة وعرضة للتغيير الجذري، سواء على مستوى القيادة السياسية أو على مستوى الحدود.

3- سؤال الحرية والأنظمة الديموقراطية في الوطن العربي

الإنسان الحر هو حجر الزاوية في بناء التاريخ الإنساني. وقد حفل تاريخ العرب بقيادات متنورة بشرت بأن الناس يولدون أحرارا، وأن مصادرة الحرية أو الحد منها يشكل تعديا على كرامة الإنسان .لذا جعل كثير من النهضويين العرب الصراع من أجل الحرية في أعلى مرتبة،كما صنفوا نضال القائد الذي يقود شعبه لإجبار المستعمر على الاعتراف بحريته هو أرقى أشكال النضال .وبما أن جميع الدول العربية تشعر الآن بأن حدودها الدولية عرضة للتغيير في ظل نزعة عسكرية أميركية للسيطرة على العالم - فإن نضال العرب دفاعا عن حريتهم واستقلالهم وسيادة أراضيهم يشكل أعلى درجات الوعي بإشكالية موقع العرب في التاريخ العالمي. وذلك يتطلب الانتقال من مرحلة الحكم الفردي، والزعيم الملهم، والقائد الفذ، وشيخ القبيلة، والحزب القائد أو الطليعي إلى بناء الدولة الديموقراطية، وإطلاق جميع الحريات الشخصية والعامة، وإفساح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لكي تلعب الدور الأساسي في بناء المشروع النهضوي العربي الجديد. وبما أن أيا من مقولات عصر النهضة العربية لم تنجز فستبقى أسئلة الحرية، والاستقلال، والوحدة، والتقدم، والتنمية الشمولية فاعلة بقوة إلى حين إنجاز المهمة القومية العربية الأساسية. وفي طليعتها تحرير الإنسان العربي، والأراضي والثروات العربية من الاحتلال الأجنبي، بأشكاله المختلفة وأدواته المتعددة.

4- سؤال التقدم الذي صاغه المفكرون العرب على الشكل الآتي :«لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم ؟»

رغم استعادة هذا السؤال بأشكال مختلفة منذ القرن التاسع عشر،إلا أن الباحثين العرب لم يدرسوا بشكل معمق تجارب الشعوب الأخرى التي نجحت في نقل مجتمعاتها، وبسرعة قياسية،من التخلف المريع إلى التطور العلمي والتقني والاقتصادي والاجتماعي. وأخص بالذكر هنا التقصير العربي الفادح في دراسة تجارب التحديث في كل من اليابان و الصين وكوريا وغيرها من النمور الآسيوية. وهي تجارب تساعد العرب كثيرا على رسم استراتيجية نهضوية متحررة من قيود التشبه بالنماذج الأوروبية والأميركية.

لذا تبدو الحاجة ملحة إلى صياغة أسئلة الاستنهاض العربي في مجال التقدم انطلاقا من أن الشعب الحر هو مصدر كل السلطات، وأن العمل الجماعي قادر على فك الارتباط التبعي بالغرب الذي ما زال يجر العرب إلى مزيد من التخلف. واستمرار التبعية يقود حتما إلى فقدان الهوية والتراث والأصالة وغيرها من المفاهيم التي يعتبرها السلفيون شرطا أساسيا للحفاظ على الذات القومية انطلاقا من صيغ المقاومة السلبية أو الممانعة لمشروع التغريب الوافد باسم الحداثة.

تجدر الإشارة هنا إلى أن دعاة التقدم في التجارب النهضوية الآسيوية اعتبروا أن دخول الحداثة من بابها الواسع، ودون مركبات نقص، مسار لا غنى عنه للحفاظ على التراث والأصالة والهوية القومية.

فسؤال التقدم هو نفسه سؤال الحداثة السليمة التي تقود إلى التنمية الثقافية والإبداع الحضاري المستمر.

لكن ما حققه العرب من منجزات في مرحلة الاستقلال،على أهميتها الاستراتيجية، لم تعد كافية لمواجهة التحولات الكبرى التي يشهدها العالم على مشارف القرن الحادي والعشرين. وذلك يتطلب وضع مخطط شامل لاستيعاب الإنجازات العلمية والتكنولوجية المتطورة التي تنشرها مراكز أبحاث علمية توظف لها الدول المتطورة نسبة كبيرة من موازناتها السنوية من جهة ومشاركتهم الفاعلة

في الثورات العلمية والتقدم التكنولوجي من جهة ثانية.

5- سؤال التنمية الاجتماعية والرخاء الاقتصادي

تمت صياغة هذا السؤال بأشكال مختلفة ومتناقضة. فالإجابة العلمية على سؤال التنمية البشرية

والاقتصادية المستدامة تتطلب أعلى درجات التخطيط الطويل الأمد والمقرون بتضحيات كبيرة لمواجهة مشكلات تنامي الأمية، والفقر، والبطالة، والمجاعة، والتصحر وغيرها في الوطن العربي. وقد أكد معظم الاقتصاديين العرب أن مشاريع التنمية في كل قطر عربي على حدة انتهت بأزمات حادة دون أن تؤدي إلى تحقيق تنمية عربية شاملة. وفي المقابل، يرى كثير منهم أن مشاريع التكامل الاقتصادي والتنمية الشمولية بين جميع الدول العربية تأتي تتويجاً للجهود المشتركة بين هذه الدول بعد إرساء البنى التحتية العصرية فيها، وتأهيل الكوادر البشرية للارتقاء بالتنمية القطرية من أطرها المحلية إلى التنمية القومية الشمولية ذات القدرة على مجابهة التحديات الإقليمية والدولية في عصر التكتلات المالية والاقتصادية التسلطية العملاقة . وانطلاقا من سؤال التنمية البشرية والاقتصادية المستدامة يمكن توصيف السمات الأساسية للنهضة القادمة بأنها حركة تنموية ذات أبعاد شمولية لتجاوز الموروث السلبي لمراحل مزمنة من التخلف أو التأخر المريع الذي عاشته المجتمعات العربية طوال القرون السابقة. فمنذ انطلاقة النهضة الأولى شهدت المجتمعات العربية تبدلات جذرية على مختلف الصعد الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية .

فالمكتسبات الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تحققت في ظل الدولة العربية الحديثة هي الآن عرضة للتآكل في جميع المجالات. ولم تنجح الدول العربية في بناء مشروع اقتصادي أو ثقافي واحد يتمتع فيه بشهرة عالمية، وذلك رغم الأموال النفطية الطائلة التي حصلوا عليها وبددت حرب الخليج معظم مدخراتها.

يكفي التذكير بأن ما توظفه إسرائيل في مشاريع البحث العلمي يفوق عدة

أضعاف ما توظفه الدول العربية مجتمعةً في هذا المجال. كما أن قسما كبيرا من موازنة مراكز الأبحاث العربية،وهي قليلة العدد ومعظمها لا يستحق هذه الصفة، يصرف على الرواتب والتجهيزات التي تعتبر بدائية إذا ما قورنت بالتجهيزات الحديثة في مراكز أبحاث متطورة . كما أن أعدادا كبيرة من الأدمغة العربية تلتحق سنويا بمراكز الأبحاث الدولية وتعمل لحسابها،في حين يفتقر البحث العلمي في الوطن العربي إلى شروط ضرورية ولا غنى عنها لمواجهة عصر التبدلات العلمية والتكنولوجية والإعلامية المتسارعة. وما لم يبذل العرب جهودا مضاعفة فمن الصعب عليهم اللحاق بركب الدول المتطورة في هذا المجال.

نخلص إلى القول بأن إشكاليات الوعي العربي بالتاريخ العالمي في ظل الدول المستقلة باتت عاجزة عن مواجهة إشكاليات وتحديات عصر العولمة . فالمقولات السياسية والثقافية والتنموية العربية كانت أسيرة الوعي المشوه بضرورة استحضار «الماضي الذهبي للتاريخ العربي». فهي مقولات ماضوية لا تُسهم في توليد إشكاليات جديدة لأنها تشدد،وبشكل أساسي، على الأسئلة الإيديولوجية:«من نحن؟»، و«لماذا تأخر العرب وتقدم غيرهم؟» و«من هو البطل الذي يقود النهضة العربية؟»، وغيرها. ولا بد من الانفتاح الكامل على أسئلة الحرية، والديموقراطية، والتنمية المستدامة، والعلوم العصرية والتكنولوجيا المتطورة وغيرها. ولنا في مثال اليابان، والصين، ومجموعة النمور الآسيوية، والهند نماذج بالغة الدلالة على ضرورة الاستمرار في عملية التطور الذاتي لمواجهة التحديات المصيرية لعصر العولمة. فقد واجه مصلحو تلك الأمم بشجاعة أوضاعا مشابهة لأوضاع العرب عند مواجهة التحدي الغربي منذ القرن التاسع عشر.

إلا أنهم لم يكتفوا بالدعوة إلى الحفاظ على الهوية القومية،والتراث الحضاري، والتغني بأمجاد الماضي الذهبي. ورفض مصلحوهم وضع الأصالة في مواجهة الحداثة .كما رفضوا التصدي للغرب بأسلوب الممانعة، بل وضعوا استراتيجية واضحة وطويلة الأمد لتطوير مجتمعاتهم وجعلها قادرة على التحدي الحضاري من موقع الندية. ورفع الإمبراطور الياباني «مايجي»، رائد النهضة اليابانية الأولى في القرن التاسع عشر، الشعار التالي: «الحقوا بالغرب وتجاوزوه». وبعد هزيمتهم في

الحرب العالمية الثانية،نجح اليابانيون في تحويل تاريخهم الحضاري إلى تاريخ حافز لبناء نهضة عصرية تفوق في أهميتها النهضة التي بنوها في السابق. ولعبت العلوم العصرية، والتنمية البشرية المستدامة، والبحث العلمي، والإنتاج التكنولوجي المتطور دورا أساسيا في تحصين المجتمع الياباني وجعله قادرا على مواجهة تحديات عصر العولمة. وجسد الشعب الياباني، ومعه شعوب الصين والنمور الآسيوية، نماذج جديرة بالدراسة حول أهمية العمل الجماعي، في الحفاظ على هوياتهم القومية. واعترف العالم كله بخصوصية ثقافاتهم الآسيوية التي جمعت ما بين الأصالة والحداثة بشكل رائع، وجعلت بلدا كاليابان يتحول بسرعة من بلد مدمر وشعب جائع في نهاية الحرب العالمية الثانية إلى بلد من أغنى بلدان العالم، وفي طليعة القوى العالمية العظمى بفضل تطورها الصناعي والاقتصادي والتكنولوجي والعلمي.

ثانيا : إشكاليات الوعي التاريخي العربي بمسيرة التاريخ العالمي في عصر العولمة

تتطلب إشكاليات الوعي العربي بالتاريخ العالمي قيام نهضة عربية على أسس جديدة تتلاءم مع طبيعة عصر العولمة وتحدياتها.وفي طليعة تلك الأسس بروز أحزاب سياسية تمارس الديموقراطية بشكل سليم، وتعزز دور المؤسسات التي تفرز قيادات متنورة من نوع جديد، تؤمن بثقافة التغيير الجذري من حيث هي فعل إيمان بقدرة الذات العربية على التجدد وتتجاوز نفسها باستمرار نحو مراتب أكثر تقدما.

لقد بنيت المرجعية النظرية لإشكاليات الوعي العربي بالتاريخ العالمي أولا،وبشكل طوباوي، على ضرورة توليد قيادات عربية متنورة تطلق حملة واسعة لتعميم البحث العلمي،ونشر العلوم العصرية، وتوطين التكنولوجيا المتطورة. فتتكامل بذلك عناصر التغيير الجذري للمجتمعات العربية،وعلى مختلف الصعد. لكن تلك المرجعية لا تكتسب مصداقيتها على أرض الواقع إلا إذا نجحت في تغيير ذهنية الإنسان العربي الذي كاد يفقد ثقته بنفسه بعد الهزائم المتلاحقة التي حلت به طوال القرنين المنصرمين.

وغني عن التذكير أن إعادة الثقة بالنفس لا تتم بالمواعظ والخطب بل

بالإصلاح الجذري للمجتمعات العربية،ووضع الرجل المناسب في المكان المناسب،والاستفادة من الموارد الطبيعية والمالية الهائلة لبلورة استراتيجية قومية طويلة الأمد تؤسس لوحدة عربية ذات ركائز ديموقراطية وعقلانية،وليبرالية، واحترام الحقوق الأساسية للإنسان العربي.

في المقابل، دلت تجارب التحديث الناجحة في جميع دول العالم على أن عملية الارتقاء بالشعوب إلى مرحلة التاريخ الكوني الحضاري ليست نتاجا فوقيا لقيادات سياسية متنورة بل تتطلب إطلاق نهضة شاملة، وعلى جميع الصعد، تعيد للشعوب العربية موقعها الفاعل في بلدانها أولا، وفي محيطها الإقليمي ثانيا، والمشاركة في بناء التاريخ العالمي على أساس من التفاعل الحر بين جميع شعوب العالم ثالثا .

وما تحتاجه الشعوب العربية للدخول في التاريخ العالمي من موقع الفاعل فيه لا يقتصر على مجموعة قيادات سياسية متنورة فحسب بل أيضا مؤسسات سياسية واقتصادية وثقافية،ومراكز أبحاث عملية قادرة على توليد ثقافة عصرية تسهم في التغيير الجذري وتمهد لولادة إنسان عربي حر وقادر على إطلاق نهضة عربية جديدة لمواجهة تحديات عصر العولمة. ومن العبث أن يستمر عرب اليوم في البحث عن قائد فذ يعيد للعرب دورهم التاريخي المفقود طالما أن مصير الأمة العربية كلها عرضة للضياع على مشارف القرن الحادي والعشرين. فالمشروع النهضوي العربي في عصر العولمة يحتاج إذن إلى مقولات جديدة تتجاوز دور الفرد إلى دور المؤسسات والدول. ويتطلب تنفيذه تكامل الحلقات الثلاث التي تعتبر ركائز ضرورية لنجاحه،وهي: المثقف العربي الحر والمزود بعلوم عصرية، والمؤسسات الثقافية والمالية القومية العربية التي ترعى الإبداع العربي على أنواعه وتسهم في التنمية البشرية المستدامة في الوطن العربي،والقيادة السياسية المتنورة والعاملة على بناء مشروع نهضوي جديد انطلاقا من التاريخ الحافز لأمة عربية ذات ماض ذهبي، وأنتجت حضارة إنسانية كونية. لذا،فاستعادة دور العرب الفاعل في عصر العولمة والتاريخ الكوني العالمي المعاصر تفترض بالضرورة إعادة نظر منهجية في إشكاليات الوعي التاريخي العربي ، وبشكل خاص مقولة «البطل

القومي العربي المنقذ للأمة». فإشكاليات عصر العولمة تختلف جذريا عما كانت عليه في زمن الفتوحات الإسلامية الأولى، كما أنها تتجاوز مفاهيم الفرد البارز، أو القائد الفذ الملهم، أو المستبد العادل، إلى تكامل دور القيادات والمؤسسات والجماعات والشعوب. وليس من شك في أن استعادة العرب لموقع جديد فاعل في التاريخ العالمي يتطلب إنجاز بعض الأهداف الملحة التي لا يستقيم مسار التاريخ العربي بدونها، وفي طليعتها بناء الوحدة العربية كحاجة ملحة في عصر التكتلات الجغراسية والقارية الكبيرة. فالدول الصغيرة، الغنية منها والفقيرة على حد سواء، غير قادرة على حماية سكانها في زمن السلم كما في زمن الحرب.

كما أنها عرضة لمضاربات مالية تقوم بها الاحتكارات والمؤسسات المالية الكبرى. وبعد أن تَهَرَّبَ قادة العرب طويلا من موجبات بناء الدولة القومية الواحدة والموحدة –فقد أصبحوا اليوم محكومين، أكثر من أي وقت مضى،بقانون التوحيد الجغراسي الذي يشكل السمة البارزة في عصر العولمة، مع موجبات اختيار الشكل الأفضل للدولة الاتحادية.

نخلص إلى القول بأن الفكر التاريخي العربي في المرحلة الراهنة من عصر العولمة يواجه إشكاليات لا حصر لها، وهي تطول ماضي العرب، وحاضرهم ومستقبلهم في آن واحد. ونظرا لصعوبة الإحاطة بجميع تلك الإشكاليات، فسنكتفي هنا بتحليل أبرزها :

1– إشكالية الخروج من الاقتباس السهل لمقولات الغرب الثقافية

اعتمد الفكر العربي، منذ عصر النهضة، أسلوب رد الفعل ضد الهجمة الأوروبية والأميركية الطاغية طوال القرنين التاسع عشر والعشرين .لكن العرب فشلوا في بناء وحدتهم القومية . مرد ذلك إلى أن القيادات العربية المسيطرة قد اكتفت بالاقتباس السهل لكثير من مقولات الفكر الغربي، وأعادت توظيفها ضد القوى العربية الحية والمناهضة للغرب. هذا في وقت تحول فيه النقاش بين المثقفين العرب إلى جدل عقيم حول مادية الغرب العلماني في مواجهة روحانية الشرق المتدين. وقد صرف معظم المثقفين العرب جهودا مضنية للمصالحة بين الدين كتراث ثابت، والعلم كمقولات متحركة باستمرار. وسقط قسم كبير منهم في أوهام

مقولة «تجسير الفجوة» بين ثقافة التغيير والسلطة القمعية. علما أن جوهر المسألة أبعد ما يكون عن إيجاد تصالح بين العلم والدين بل في كيفية إدخال العلم إلى المجتمعات العربية وتحويله إلى عنصر فاعل في تطويرها. وليست هناك حاجة أصلا لإيجاد تصالح بين ثقافة التغيير والسلطة القمعية بل التركيز على الاستخدام العقلاني للثقافة من أجل حماية المجتمع وليس للدفاع عن الممارسات القمعية للنظام السياسي. فغاية ثقافة التحديث هي الوصول إلى مجتمع الحداثة المتطورة باستمرار لأنها سيرورة لا تتوقف تقود كل مرحلة إلى أرقى منها. وليست الحداثة محطة تاريخية بل تحولات مستمرة في جوانب الحياة كافة.

بعد أن تحول التحديث العربي إلى عملية تغريب برز عبء جديد تمثل في إضافة المزيد من الأزمات على مختلف الصعد. وفشلت المجتمعات العربية في بناء حداثة مكتملة أو محققة لا يمكن الارتداد عليها في أي من الدول العربية المستقلة طوال النصف الثاني من القرن العشرين بأكمله. وأعاد كثير من المثقفين العرب طرح أسئلة منهجية ذات أهمية استثنائية أبرزها: إلى متى يستمر العرب في الاقتباس السهل للعلوم والتكنولوجيا الغربية دون الاستفادة منها،وتوطينها والإبداع فيها؟ وإلى متى يتجاهل العرب أهم المقولات النظرية التي ترى أن غاية التحديث لا تكتمل إلا في تحقيق ذاتها بالتحول إلى حداثة قادرة على تطوير المجتمعات العربية من داخلها،وذلك بالاستناد إلى القوى الحية الفاعلة فيها، ودون الانغلاق على الذات أو رفض التفاعل الإيجابي مع ثقافات الغير؟ .

لقد تأخر العرب في دخول عصر العولمة عبر مؤسسات ثقافية ذات توجه شمولي للمشاركة في الثقافة الكونية من موقع الفعل وليس رد الفعل. كما أن غياب العمل الجماعي ومعه غياب التفكير النقدي عن الجامعات والمؤسسات الثقافية والإعلامية العربية كل ذلك قاد إلى كارثة حقيقية على مستوى الإبداع الثقافي.

وتبرز لوحة المشهد الثقافي العربي في المرحلة الراهنة أن الجيل الجديد من المثقفين العرب منصرف بشكل شبه تام عن الإنتاج الثقافي العربي في مختلف المجالات، بدءا من الإنتاج العلمي الهزيل في الرياضيات والكيمياء والفيزياء

والـفـلك والـطب والـهـنـدسة والصيـدلـة، ووصـولاً إلـى البـحث التـاريخـي والرواية والمسرح والشعر والفنون والموسيقى وغيرها. هناك أزمات واضحة لا حصر لها في المشهد الثقافي العربي بكامل دوله. ومن أبرز تجليات ذلك المشهد زيادة نسبة الأمية في جميع الدول العربية، وتراجع الاهتمام بالكتاب، والمسرح،والفنون، ومختلف أشكال الإبداع. وهناك ميل متزايد لتجاهل الإنتاج الثقافي العربي في أوساط الجيل الجديد من الشباب، مع ميل واضح لتراجع صحافة النقد مقابل حضور كثيف لثقافة الترفيه، والأخبار، والتنظير والتعميم والتسطيح.

ولعل أبرز معضلات المشهد الثقافي في الوطن العربي اليوم أن مساحة الرأي الناقد تتقلص يوما بعد يوم، في حين أن الحياة الثقافية لا تستقيم أبدا إلا بحضور فـاعـل لـهـذا الـرأي لأنـه الـحـاضـن الـوحـيـد لـكـل أشـكـال الاجـتـهـاد والإبـداع والتنوع.فوجود الرأي الناقد أمر ضروري جدا في كل حياة ثقافية،وبه تدق أبواب الحرية والتغيير .الإبداع فردي بطبيعته، لكن الاستفادة من ثمراته لا يمكن إلا أن يكون جماعيا وإلا عزل المبدعون عن دائرة التأثير في المجتمع. وإذا كانت المركزية مرفوضة تماما في مجال العمل الثقافي الإبداعي فإن دعم المؤسسات الثقافية الشمولية أمر غاية في الأهمية ولا يستقيم نشر الثقافة بدونه.

وتحتاج الثقافة إلى تراكم طويل الأمد حتى تعطي ثمارها اليانعة بعد صراع تفاعلي بين التيارات المختلفة في داخلها .فليس المطلوب إذن قمع الصراع بين المقولات الثقافية المتناقضة بل الارتقاء به نحو مرحلة أرقى من التفاعل الإيجابي البنَّاء على قاعدة الحوار، واحترام الرأي الآخر، وتعزيز دور القيم الثقافية في المجتمعات العربية.فحداثة الغرب هي نتاج تطوره الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعي. وقد أدى اقتباس مقولات الحداثة وفرضها أو تعميمها طوعا دون نقد لسلبياتها على مجتمعات أخرى كالمجتمعات العربية التغريب التام وليس إلى التحديث كما توهم العرب.

2- إشكالية موقع العرب في النظام العالمي الجديد

يشعر عرب اليوم، ومعهم جميع دول الأطراف، بأنهم يتعرضون لتهميش متزايد على المستويات كافة. ويحس المواطن العربي باغتراب شبه تام عن الواقع الذي

يعيش فيه. وزاد في مأزق العرب في المرحلة الراهنة للعولمة المنتصرة ما ظهر جليا طوال العقود المنصرمة من تجاهل ملحوظ للثقافة العربية، وللغة العربية، ولمراكز البحث العلمي شبه الغائبة أو المغيبة عن الفعل الثقافي على امتداد العالم العربي. فهناك هزال حقيقي في الإنتاج الثقافي المنشور باللغة العربية لدرجة بات معها التداول اليومي بالتراث العربي شبه معدوم على المستوى العالمي. هذا في وقت يتحول فيه العرب إلى كتلة بشرية تقاس بتراكم كمي يزداد سنويا بالملايين.

وبعد الغزو الأميركي السهل للعراق في ربيع عام 2003م، تأكدت دول العالم وشعوبها،أن العرب يعيشون خيبة مريرة في تاريخهم المعاصر بعد أن داهمهم التاريخ الكوني وهم ما زالوا أسرى مقولات ماضوية من جهة، وقيادات سياسية متناحرة أبعدتهم عن مواجهة مشكلات الحاضر ومتطلبات بناء غد أفضل للعرب في التاريخ العالمي يتلاءم مع طاقاتهم البشرية ومواردهم الطبيعية الوفيرة. فركون النظام الإقليمي العربي للدعوة إلى تطبيق القوانين والقرارات الدولية بشكل عادل، وحل المنازعات بالقوة العسكرية الدولية، لم يعد أمرا ميسورا في زمن القوة الأميركية.

3- إشكالية بناء حداثة سليمة تتلاءم مع طبيعة عصر العولمة

لقد آن الأوان لخروج العرب من إشكالية خادعة تقول بالاستفادة السريعة من تقدم التكنولوجيا والعلوم العصرية مقابل رفض دائم وثابت للمقولات العقلانية والليبرالية التي أنتجت تلك التكنولوجيا عبر تقدم العلوم العصرية في مختلف دول العالم. فقد دلت تجارب اليابان،والنمور الآسيوية، والصين، والهند أنه بإمكان المشروع النهضوي العربي الجديد أن يقيم التوازن ما بين ثمرات التقدم العلمي والتكنولوجي، ورفض المقولات السلبية التي ترافق عملية الاقتباس السهل التي تزيد من تخلف المجتمعات العربية .

وذلك يتطلب التمسك بكل ما هو إيجابي في الثقافة العربية والثقافات الإنسانية، والتطلع إلى مستقبل البشرية بنظرة حضارية، وأكثر إنسانية تحمي التراث والأصالة دون أن تقطع الطريق على الحداثة السليمة عبر ثورات متعاقبة للعلوم العصرية والتطور التكنولوجي.

4- إشكالية حوار العرب غير المتكافئ مع الغرب بسبب غياب شروط الندية

غني عن التذكير أن الغرب متعدد وليس موحدا، والأنظمة العربية كذلك. وبما أن مقولات الغرب الثقافية متعددة،فالعرب لا يرفضونها أو يقبلونها بشكل كامل بل يرفضون منها كل ما يقدم الغرب على صورة مستعمر يحاول فرض ثقافته المادية أو نزعته الإباحية عليهم،أو حين ينحاز بالكامل إلى جانب المشروع الصهيوني متجاهلا شعاراته السابقة عن الحرية، والإخاء، والديمقراطية، والعدالة الاجتماعية، وحقوق الإنسان العربي. لا بد للعرب إذن من الحوار مع الغرب، بجناحيه الأوروبي والأميركي، ومن موقع الندية أولا، وعدم الخوف من العولمة تحت ستار أنها لا تقيم أي وزن للعرب بل تعتبرهم كما بشريا وطاقات وموارد طبيعية يجب توظيفها في خدمة الغرب المتفوق والساعي للسيطرة على العالم بكل الوسائل المتاحة.

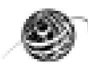
هناك إمكانيات هائلة لدى العرب يمكن توظيفها لدخولهم عصر العولمة من باب الفاعل فيه وليس المتلقي لسلبياته. وهذا ما فعلته اليابان، والصين، والهند، والدول الآسيوية وغيرها. لكن النظام السياسي العربي ما زال مصرا على سياسة الاقتباس السهل من جهة،ويتخفى وراء ممانعة شكلية غير مجدية من جهة أخرى.

كذلك حلت المركزية الأميركية مكان المركزية الأوروبية السابقة ، وتم استقطاب رساميل العالم وأدمغته طوال القرن العشرين . وأفرغت كثير من دول العالم ، خاصة العربية منها ، من طاقاتها المادية والإبداعية ، فأحدث ذلك خللا حادا يهدد بانفجارات لا حصر لها في القرن الحادي والعشرين.

والواقع الملتبس في علاقة العرب بإشكاليات الغرب، بجناحيه الأوروبي والأميركي،يثير لديهم مشاعر متناقضة عن الحرية والقمع والديموقراطية والديكتاتورية والإخاء أو التسامح والعنصرية القاتلة. لا بد من قراءة نقدية مستمرة لعلاقة المجتمعات العربية بالغرب، مع سعي حثيث لتجاوز الإشكاليات السائدة التي ولدتها مدارس الاستشراق الغربي عبر صورة مشوهة عن العرب. لكن الارتقاء الإشكاليات العربية فعلا إلى مستوى إقامة حوار حقيقي من موقع الندية مع الغرب يتطلب أولا الارتقاء بالمجتمعات العربية نفسها إلى مستوى يتلاءم مع طبيعة عصر العولمة والقدرة على مواجهة سلبياتها الكبيرة.

ومن أولى واجبات المثقفين العرب في المرحلة الراهنة توليد إشكاليات علمية،رصينة ودقيقة،لحماية مصالح العرب العليا، والمشاركة في بناء نظام عالمي جديد بعيد كل البعد عن نزعات الهيمنة الثقافية، والتسلط العسكري، والشوفينية أو الاستعلاء العنصري. وذلك يتطلب – وبالدرجة الأولى– التأسيس على إيجابيات عصر النهضة والإشكاليات المهمة التي أطلقها مثقفو تلك المرحلة كالحرية، والديموقراطية، والمواطنة، والنظم الدستورية، وحرية العمل الحزبي، والدور المهم لمؤسسات المجتمع المدني وغيرها.

* * *





التربية على قيم التسامح

علي أسعد وطفة(*)

يرتهن تطور الحضارة الإنسانية كما يرى الفيلسوف الفرنسي كارل بوبر Karl Popper بقدرة المجتمعات على مواجهة العنف الاجتماعي وتجفيف مصادره وتقليص آثاره إلى الحدود الدنيا. ويشكل اليوم العمل على مواجهة العنف ومصادرة قدرته هاجس الحياة الديمقراطية في مختلف مستوياتها وتجلياتها. فالدول التي تمارس العنف وتنهج على الاستبداد لن تتمكن أبدا من التقدم خطوة واحدة في مسار الحضارة الإنسانية . ومن أجل بناء الحرية وتأكيدها يترتب على المجتمعات الإنسانية أن تواجه العنف وتحاصره وتقلص دوره في المجتمع، لأن ذلك يشكل المنطلق الاستراتيجي في اتجاه بناء السلام والأمن والحرية وتلك هي الشروط الأساسية في بناء الحضارة الإنسانية.

ولكن مواجهة العنف والتسلط والاستبداد لا يمكن أن تأتي عبر القرارات النافذة والقوانين الضاربة. فالعنف لا يواجه بالعنف وإنما يتم ذلك عبر بناء الروح الإنسانية المناهضة للعنف والتسلط والاستبداد . وهذا ما يؤكد عليه «كارل بوبر»إذ يرى أن رفض العنف يجب أن ينبع من داخل الأفراد أنفسهم في المستوى الأول، لأن سعي الحكومات لن يفي أبداً بالغاية وهذا يتطلب وجود إيمان كبير من قبل الأفراد برفض العنف في مختلف تجلياته ومظاهره .

(*) باحث وكاتب من سورية.

وتأسيساً على ما تقدم فإن الدول والحكومات قد أدركت هذه الحقيقة بأبعادها الإنسانية فانطلقت تبحث عن ثقافة للتسامح والسلام عبر تأصيل قيمي لهذه الثقافة في نفوس الصغار وقلوبهم . وأصبحت اليوم التربية على قيم التسامح والسلام ونبذ العنف أولوية إنسانية واجتماعية وحضارية تنادي بها الأمم وترفع شعارها في مختلف جوانب الحياة المعاصرة . لقد أدركت الأمم والدول بأن التربية على التسامح وقيمه وتأصيل معانيه سيوفر على الدول الجهود الكبيرة في مواجهة العنف والتطرف والإرهاب. ولن تكون الدولة بصدد دفع الفواتير الغالية جداً لاستخدام أساليب العنف في مواجهة العنف عينه من أجل الأمن للمحافظة على الأمن العام والسلم الاجتماعي.

في مفهوم التسامح

يسجل مفهوم التسامح حضوره في عمق التجربة الإنسانية، ويتبدى في صيغ تتنوع بتنوع المجتمعات الإنسانية في إطار الزمان والمكان والمراحل التاريخية. حيث عرفت الحضارات الإنسانية مفهوم التسامح وما يقابله من مفاهيم العنف والتعصب والعدوان، وقد تجلى هذا المفهوم في مختلف الآداب الفكرية للأديان السماوية السمحاء والأديان الوضعية.

ومع أهمية الحضور التاريخي لهذا المفهوم، يعلن عدد كبير من المفكرين عن صعوبة كبيرة جدا في تحديده، حيث يعلن «رتشارد مكيون» صراحة هذه الصعوبة بقوله: «إذا لم تسألني عن ماهية التسامح فأنا أعرف (هذه الماهية) وإذا سألتني فأنا لا أعرف» [1]. هذا ويؤثر كثير من الفلاسفة عدم استخدام هذا المصطلح مثل الفيلسوف الفرنسي إميل بوترو. فتعريف التسامح أو على الأقل تفسيره إنما يستند إلى موقف الإنسان منه، إذ يمكن للتسامح أن يكون مجرد نية أو فكرة أو قد يتجسد في صورة ممارسة.

وعلى الرغم من الإشكالية الكبيرة التي يطرحها مفهوم التسامح فإن عدداً كبيراً من المفكرين يخوضون في هذه الإشكالية ويحاولون الغوص في أعماقها، وكثير منهم يرى اليوم بأن مفهوم التسامح يمثل جوهر مفهوم حقوق الإنسان ومنطلقه.

وإذا كان التعصب يشكل مظهراً من مظاهر الحياة الاجتماعية في كثير من بلدان العالم ، فإن التسامح هو المشهد الإنساني الذي تغيب فيه مظاهر العنف وتعلو فيه قيم السلام. وهذا يعني أننا أمام مفهومين لا يتعارضان فحسب وإنما يتنافيان على نحو الإطلاق: فالتسامح يعني غياب العنف والتعصب ، والعنف والتعصب يعنيان غياب التسامح ومن ثم غياب السلام.

ومن أجل تقديم صورة موضوعية أكثر عمقا لهذين المفهومين لا بد لنا من رصد الخلفيات الاصطلاحية واللغوية لهذين المفهومين الذين يشكلان مدخلنا المنهجي إلى رصد واقع التربية والتسامح في المجتمعات العربية المعاصرة.

يرى بعض المفكرين أن اللغة العربية لا تنطوي على مفهوم واضح للتسامح بالمعنى المعاصر للكلمة . جاء في لسان العرب : سمح ، السماح ، – السماحة المسامحة ، والتَّسميح وتعني لغة الجود ، وأسمح إذ جاد وأعطى بكرم وسخاء، وأسمح وتسامح وافقني على المطلوب، والمسامحة هي المساهلة[2].

وجاء في مختار الصحاح سمح –السّماح والسّماحة الجود (سمَح) به يسمح بالفتح فيهما سمَاَحا سَماحة أي جاد . وسمح له أي أعطاه . وسمُح من باب ظَرُف صار سمحا بسكون الميم ، وقوم سُمَحاء بوزن فُقهاء ، وامرأة سَمِحة ونسوة سِمَاح . والمُسَامحة المُسَاهلة وتسامحوا تَسَاهَلوا[3].

فالجذر اللغوي للفظة التسامح المستخدمة كما يتضح في لسان العرب ومختار الصحاح وغيرهما من القواميس العربية لا يحيل على المعاني الحديثة للتسامح، مادامت تعني مجرد الكرم والسخاء والجود والمساهلة. والتسامح في دلالته هذه لا ينطلق من مبدأ المساواة الذي يعتبر شرطاً في الدلالة الحديثة للتسامح.

جاء في قاموس «اللاروس» الفرنسي أن التسامح Tolérance يعني احترام حرية الآخر وطرق تفكيره وسلوكه وآراءَه السياسية والدينية. وجاء في قاموس العلوم الاجتماعية أن مفهوم Tolérance «يعني قبول آراء الآخرين وسلوكهم على مبدأ الاختلاف، وهو يتعارض مع مفهوم التسلط والقهر والعنف، ويعد هذا المفهوم أحد أهم سمات المجتمع الديمقراطي [4].

ويعرّف قاموس «أنسيكلوبيديا بريتانيكا» الموسوعي التسامح بأنه: «السماح بحرية العقل أو الحكم على الآخرين». وهذا التعريف يكشف عن إحدى السمات المهمة للتسامح ونعني بها الحرية [5].

ومن يستعرض تطورات مفهوم التسامح في التاريخ الإنساني يجد بأنه أخذ أشكالاً وصيغاً مختلفة ومتنوعة من حيث البساطة والتعقيد والامتداد والحضور. وسجلت هذه الأشكال والصيغ حضورها بوحي التنوع الحضاري والثقافي للمجتمعات الإنسانية. لقد وردت قيم التسامح والحقوق الإنسانية في الحضارات القديمة ولاسيما في شريعة حمورابي القديمة، كما وردت في الوصايا العشر وسجلت أجمل حضور إنساني لها في الأدب الإسلامي والعقيدة الإسلامية.

وليس الغرض من بحثنا اليوم عن التحديد العلمي لمفهوم التسامح، أن نغوص في العمق التاريخي لتحولات هذا المفهوم وتطوراته، فبيت القصيد هو أن نبحث عن تحديد علمي معاصر لاستخدام هذا المفهوم وتوظيفاته في الحضارة الإنسانية المعاصرة، ولاسيما في إطار الثقافة الغربية التي تطرح بثقلها في تعيين دلالة هذا المفهوم المعاصر سياسيا واجتماعيا وتربويا. ومع ذلك كله لا بد لنا من إطلالة تاريخية سريعة حول هذا المفهوم تقتضيها ضرورة استيعاب دلالته المعاصرة بصورة موضوعية.

لقد ترجمت لفظة Tolérance إلى العربية بـ«التسامح» ومع ذلك فإن مفهوم «تسامح» هو وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، وقد نشأ عن تغير في الذهنية ناتج عن علاقة جديدة، هي علاقة الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، أي خلال الحروب الدينية الأوروبية. لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد، ثم وقع تجاوزه عن طريق الاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ثم في حرية التفكير بوجه عام[6].

فحركة الإصلاح الديني في أوروبا ارتبطت أساسا بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معينة. وصحيح أن حركة الإصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروبا بين دول أوروبا أيضا إلا أن النزاع كان أساسا بين قوى اجتماعية داخلية انعكس – على

مستوى الرمز – في تباين تصورها لما هو مقدس [7].

إذن لقد ولدت كلمة التسامح Tolérance في القرن السادس عشر، إبان الحروب والصراعات الدينية، التي عرفتها أوروبا بين الكاثوليك والبروتستانت[8] حيث انتهى الكاثوليك إلى التسامح مع البروتستانت، وبشكل متبادل. ثم أصبح التسامح يمارس إزاء كل المعتقدات والديانات الأخرى. وفي القرن التاسع عشر انتشر هذا المفهوم ليشمل مجال الفكر وحرية التعبير وليتضمن جوانب اجتماعية وثقافية بالغة الغنى والتنوع. إن الحروب والصراعات الدينية الطويلة التي عاشتها أوروبا في ألمانيا وهولندا وإنكلترا وإسبانية، وفرنسا كانت في أصل هذا التحول الذي شهده مفهوم التسامح[9].

ولا بد من الإشارة في هذا الصدد من أن الكاثوليك كانوا خلال هذه الحقبة المظلمة من تاريخ أوروبا يرفضون التسامح ومختلف الاجتهادات الدينية التي تفضي إليه، وكانوا في سياق رفضهم يعتبرون التسامح بدعة يوظفها المفكرون الملحدون لتسميم عقول العامة والسيطرة على مقدرات وجودهم.

وقد ولدت مسألة التسامح كما يعتقد «ريمون بولان» من المنازعات الدينية وظلت خلال دهر من الزمان معنية بالمنازعات الدينية حصراً، وقد ظهر بالتدريج خلال قرنين من الخصومات والحروب والمناقشات، قرني «الحروب الدينية»[10].

يعتقد الفلاسفة والمؤرخون الغربيون وخاصة، الأنجلو سكسون، أن فكرة التسامح مصدرها البروتستانية في القرنين السادس والسابع عشر، ويعود أصلها إلى جون لوك (1632-1706م) حيث تتضح الحقيقة التاريخية لتطور مفهوم التسامح في كتابه رسالة في التسامح Lettre sur la tolérance سنة 1689م إذ يعلن في طيّات هذه الرسالة: « أن التسامح جاء كرد فعل على الصراعات الدينية المتفجرة في أوروبا، ولم يكن من حل أمام مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التاريخية، إلا الدعوة والمناداة بالتسامح المتبادل والاعتراف بالحق في الاختلاف والاعتقاد».

وهذه الحقيقة يؤكدها عدد كبير من المفكرين، فبعد قرن من الحروب الدينية،

والاضطهاد الطائفي الديني في أوروبا، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، أقرته مراسيم وقوانين ودساتير. وقد قام بالدفاع عن مبدأ «التسامح» كقيمة أساسية، مؤسسو الفكر الليبرالي وأصبح لأفكارهم الجديدة حقٌ في الوجود[11].

لم يكن عند اليونان قديما كلمة مرادفة للتسامح، ومع ذلك يبقى التساؤل عما إذا كان اليونانيون متسامحين، وعما إذا كان لدى فلاسفتهم مفهوم التسامح، إنهم لم يرتضوا التعددية الدينية كما كان هو الحال في الإمبراطورية الرومانية، ومن كان يعلم، في اليونان أن «الآلهة كذبة» فمصيره على الأغلب شرب السم، وقد استخدمت أساليب مماثلة فيما بعد للتخلص من الهراطقة، على الرغم من أن اليهود والوثنيين _ قديما وحديثا - عاشوا حياة تعسة على هامش المجتمع في أوروبا.

ويذهب كثير من المفكرين إلى الاعتقاد، بأن مفهوم التسامح قد شهد تطوره تحت تأثير الوضعية الجديدة التي أدت إليها حركة الإصلاح الديني الأوروبي بزعامة مارتن لوثر، ومن الواضح أن مفهوم التسامح استطاع تجاوز حدود الدين، واقترن بحرية التفكير وبدأ ينطوي تدريجيا على منظومة من المضامين الاجتماعية والثقافية الجديدة، التي أوحت بها العصور المتلاحقة، بما تضمنت عليه هذه العصور من صور جديدة لتصورات اجتماعية متجددة.

لقد تم هذا التحول في مضامين مفهوم التسامح في أواخر القرن الثامن عشر وتبلور في القرن التاسع عشر، وذلك مع بروز ملامح الحداثة الأوروبية ومظاهرها الحضارية، وتحت تأثير منظومة من العوامل الثقافية والسياسية ولا سيما ظهور دولة القانون والمجتمع المدني والعلمانية، ومن ثم نمو وتطور الفلسفات النقدية، حيث بدأت فلسفة الأنوار مع القرن الثامن عشر بما حملته معها من قيم ومفاهيم وأفكار جديدة حول العقل والحرية والمساواة والحقوق الطبيعية وحقوق الإنسان [12].

ويعد الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694-1778 Marie Voltaire François) فيلسوف التسامح بحق لأنه ارتفع بالتسامح واقترب فيه من المفهوم المعاصر، إذ وضعه في صيغة المبدأ الأول لقانون الوجود الطبيعي وكأساس للقول

بحقوق طبيعية للإنسان[13]. يقول فولتير في هذا الخصوص: كلنا ضعفاء وميَّالون لقانون الطبيعة، والمبدأ الأول للطبيعة هو التنوع وهذا يؤسس للتنوع في مجال الحياة الإنسانية، وقبول هذا التنوع حق أساسي للوجود.

ففي عصر التنوير خلال القرن الثامن عشر أخذت فكرة التسامح تأخذ أبعادها كحقيقة فلسفية وبدأت تغطي مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسية. وقد تأسست فكرة التسامح على مبدأ إنساني قوامه ألا وجود للحقيقة المطلقة، وهذا أدى إلى الإيمان بالحرية والإيمان بمبدأ الاختلاف وضرورة التواصل بين البشر إلى أساس من قيم القبول والتسامح [14]. وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف الفرنسي «فولتير» كلمته المشهورة، التي تعلي من شأن الحرية والتسامح وقبول الآخر على مبدأ الاختلاف إذ يقول: «إنني لا أوافق على ما تقول، ولكنني سأدافع حتى الموت عن حقك في أن تقوله»[15].

يقوم المفهوم المعاصر للتسامح على مبادئ حقوق الإنسان العالمية، حيث ربطت وثيقة إعلان المبادئ العالمي الصادر في 16 تشرين الثاني /نوفمبر 1995م بين التسامح وحقوق الإنسان والديمقراطية والسلم ومن ثم ارتقت بالتسامح إلى صورة قيمة قانونية تتطلب الحماية من قبل المجتمع الدولي[16].

حيث ورد في البند الأول من هذه الوثيقة إعلان المبادئ حول التسامح Déclaration de Principes sur la Tolérance الصادرة عن اليونسكو بصدد معنى التسامح أن مفهوم التسامح يتضمن العناصر الآتية[17].

أولا: قبول تنوع واختلافات ثقافات عالمنا واحترام هذا التنوع.

ثانيا: التسامح موقف يقوم على الاعتراف بالحقوق العالمية للشخص الإنساني، والحريات الأساسية للآَخر.

ثالثا: التسامح هو مفتاح حقوق الإنسان والتعددية السياسية والثقافية والديمقراطية

رابعا: إن تطبيق التسامح يعني ضرورة الاعتراف لكل واحد بحقه في حرية اختيار معتقداته، والقبول بأن يتمتع الآخر بالحق نفسه، كما يعني بأن لا أحد يفرض آراءه على الآخرين[18].

وواضح أن هذه المعاني الغنية والمتعددة الأبعاد تؤسس التصور الجديد للتسامح الذي تربطه علاقة ضرورية مع حقوق الإنسان، والديمقراطية، والسلم، وهذا يجعل مفهوم التسامح الجديد يتجاوز حدود الدين والفرد ليصبح حقا يمكن الدفاع عنه وحمايته في نسق حقوق الإنسان الأخرى.

فالتسامح على حد تعبير فدريكو مايور Mayor F. شرط ضروري للسلم ما بين الأفراد كما بين الشعوب وهو بمثابة «التوابل»اللازمة لكل ثقافة للسلام [19]. وفي هذا السياق يعرف محمد جابر الأنصاري التسامح بأنه: تعايش المختلفين بسلام إذا توافر بينهما حد أدنى من التكافؤ والمساواة أو القَبول بالآخر. كما ولا يوجد تسامح بين أناس مختلفين في الفرص بينهم[20].

فالتسامح هو قبول الآخر على علاّته وعلى اختلافه والاعتراف بحقوقه في الوجود والحرية والسعادة. إن الكواسر يتخطّف بعضها بعضا حينما تندر مبررات الوجود والكل منها آمن إذا توافر لها بعض مقتضياتها. فالإنسان ليس شريرا بطبعه وإنما هو شرير عندما تقتضي الحاجة إلى الشر، والعنف والغلبة والقهر أمور ترتبط بالشروط الاجتماعية للوجود الإنساني.

وهذا يعني أن الشروط التاريخية التي تحيط بالإنسان ولاسيما هذه التي تتصل بأوضاعه الاجتماعية وطبيعة الحياة الديمقراطية للمجتمع هي التي تحدد طبيعة التسامح في المجتمع . لقد بينت التجربة أن التعصب يظهر عند الفئات الاجتماعية المقهورة أو هذه التي توجد في أدنى السلم الاجتماعي للوجود . فالفئات المنكوبة والمحرومة هي هذه التي تدمر وتصب جام غضبها على بعض الفئات الاجتماعية الأخرى المنكوبة أيضا . وانطلاقا من هذه الحقيقة يمكن القول بأن شروط العدالة الاجتماعية والديمقراطية بمختلف مستوياتها تكمن في أصل التعصب والحق والكراهية .

لقد بينت الدراسات الجارية أن مكونات البيئة الاجتماعية تساعد على تنامي وتائر التعصب والتصلب والعنف، ومن هذه المكونات يشار إلى أهمية وسائل الاتصال ووسائل الإعلام ولا سيما الأدب السائد مثل القصص والمسرحيات

والأساطير والكتب الدينية والأغاني والأمثال الشعبية[21].

وبالنتيجة فإن التسامح يعبر عن صيغة احترام مشاعر ومعتقدات الآخرين، أي معاملة الآخرين كبشر بصرف النظر عن ألوانهم وانتماءاتهم الدينية والعرقية والمذهبية أو خلفياتهم الاجتماعية، وعكس التسامح هو التعصب[22].

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول: إن عدم التسامح هو رفض الاعتراف بوجود أولئك الذين لا يشاركوننا معتقداتنا[23]. فاللاتسامح هو رغبة متسلطة في السيطرة الكاملة سواء أكان ذلك يهدف إلى المحافظة على هوية العشيرة، أم نقاء العنصر، أم من أجل السيطرة الإقليمية أو انتصار مذهب سياسي. فعدم التسامح هو رفض الاختلاف، وهو البحث بأيد مخضبة بالدماء عن التماثل، ورفض أي شكل من أشكال الاستقلال والتنوع. إنه رفض لتبادل الآراء لأن التبادل يبدد الكراهية، ويستبعد التعايش لأن التعايش يعني قبول الاختلاف[24].

وفي هذا السياق يمكن القول بأن عدم التسامح يؤدي إلى موت الفكر وغياب الديمقراطية وإلغاء حقوق الإنسان؛ لأن غياب التسامح يؤدي إلى غياب القدرة على الاكتشاف، ويؤدي أيضا إلى قهر إمكانيات الاختراع، وإلى رفض للديمقراطية لأن الديمقراطية تنطوي ضمناً على الحرية والحوار وتداول السلطة.

وتعد العنصرية والعرقية والعدوان أشكالاً تتنافى مع مبدأ التسامح، فالنوع البشري يتألف من رجال ونساء، ولكن من الواضح أنهم جميعا آدميون، ومع ذلك فهناك كثيرون ينكرون التنوع الموجود في الطبيعة ويدعون أن هناك جنساً أسمى وهو بالطبع جنسهم.

فمفهوم التسامح هو نوع من التجلي الحقيقي لمفهوم حقوق الإنسان والديمقراطية. وإذا حاولنا أن نقدم تحديداً مانعاً لمفهوم التسامح نقول: بأن مفهوم التسامح يكافئ المفهوم الديمقراطي بأبعاده الاجتماعية لأن كليهما الديموقراطية الاجتماعية والتسامح مفهومان يتضمنان قيم الإنسان وحقوقه التي تسعى إلى تحرير الإنسان من كافة أشكال العبودية والقهر والتسلط. يعني مفهوم التسامح أن المجتمع يتكون من أفراد يقبلون الآخرين على أنهم أنداد لهم، وأن الجميع سواء

في نظر الجميع، وأن الانحياز والتمايز إنما هو بالعمل والإبداع، والسعي فيما ينفع الناس[25].

يقول محمد أركون: «إن التسامح ليس فضيلة أساسية تمليها التعاليم الدينية والفلسفية العظيمة، ولكنه بالأحرى يمثل استجابة للمتطلبات الاجتماعية والسياسية في أوقات الاضطرابات الإيديولوجية الكبيرة»[26]. هذا ومن المألوف إطلاق اسم التسامح على الوضع المتناقض الماثل في قبول أن يعتقد بعض الناس وأن يعملوا على نحو يغاير اعتقاد الآخرين وعملهم، فالتسامح هو الاعتراف المتبادل بأن الآخر مغاير، والقبول بشرعية وضرورة هذا التغاير، وهو اعتراف نظري وعلمي سواء بسواء.

ويعد التسامح من جهة أخرى الصورة التي يخضع فيها الفرد قناعاته الخاصة لضرورات الحياة المشتركة مع أناس يتأكد من أنهم على خطأ أساسي. إن التسامح بالمعنى النبيل لا يستند إلى أساس التساهل ولا الشهامة والضعف ولا الحساب النفعي أو الذرائعي، إنه الاعتراف بتعددية المواقف الفلسفية الإنسانية، والاعتراف بتنوع الآراء والقناعات والأفعال والأخلاق الناجمة عنها وبضرورة التوفيق بين تبايناتها الحاسمة وتنافراتها ضمن نظام مدني سياسي.

فالتسامح فن عيش مشترك مع التطلع دوماً إلى الحفاظ على مسافة صحيحة بين ضرورات الحياة العامة و ضرورات الحياة الخاصة[27]. إن مهمة التسامح هي تأمين التعايش المشترك في نسق التباين، ومن ثم، الحفاظ عليهما وحماية ما تنطويان عليه من قيم أساسية للوجود الإنساني[28]. إن التسامح لا يمنع ألوان المعارضة والاختلاف ولا الصراعات ولكنه يعترف بأن تأكيد الذات يقتضي الاعتراف بالآخر، وهذا يعني الاعتراف بالآخر من حيث مشابهته الأساسية ومخالفته الأساسية سواء بسواء. «فالاعتراف» بالآخرين وبالذات بنزاهة، ذلكم هو التسامح بالمعنى الأنبل، ومن ثم فإن الحفاظ على الفوارق والتعارض، وحتى على الخصومات، يشكل شرط التسامح[29].

فمفهوم التسامح يرتبط ارتباطا عميقا بمفهوم السلام، فالسلام هو لازمة طبيعة

لمفهوم التسامح فإذا كان السلام هو غياب الحرب ووجود الأمن فإن هذا يعني وجود التسامح كضرورة حيوية لمفهوم السلام. وهذا يعني في نهاية المطاف أن التسامح والسلام هما مفهوم واحد بوجهين متشابهين إلى حد كبير. والعنف في النهاية هو الصيغة اللغوية التي تقابل مفهوم التسامح فالعنف التعصبي أو العدواني هو نقيض التسامح، وذلك لأن التسامح هو التصور الذي يتنافى مع أي ممارسة للعنف والقسر والتسلط والعدوان.

يرى بعض المفكرين في سياق المقارنة بين العدوان والتسامح أن العدوان هو فعل الحيوان في الإنسان، وأن التسامح هو فعل الإنسان في الحيوان. وهذا يفترض أن التسامح فضيلة وأن ممارسة التسامح سلوك أخلاقي. وثمة بدائل معارضة السلوك العدواني مثل المناقشة والحوار، وإذا لم يحدث اتفاق بالتنازل المتبادل، فإن التسامح المتبادل في المجال السياسي هو شرط لممارسة ديمقراطية حقّة[30].

بين العنف والتسامح

كل العادات والتقاليد التي ورثناها عن الماضي تعطي مكانة كبيرة وأهمية خاصة لمفهوم العنف والتسلط على حساب مفاهيم السلم والسلام . فمفهوم اللاعنف مستحدث في أوروبا والغرب ، وهو مفهوم مبهم وغامض .

واللاعنف ليس مفهوما محدود الدلالة وحيد الاتجاه بل هو واحد من المفاهيم التي تتصف بالشمول والتعقيد، وهو يتضمن كل الجهود الممكنة التي تبذل في اتجاه بناء مجتمعات مسالمة تسودها قيم المحبة والوئام والتعاون ورفض العنف والتسلط والقهر . ومن أجل تعريف مفهوم اللاعنف يتوجب علينا في البداية أن نعرف نقيضه مفهوم العنف.

كتب هاكير F.Hacker في هذا الخصوص يقول: «إن العنف الخام هو الشكل المرئي والحر للعدوان ولا يأخذ كل عدوان صورة العنف»[31]. فالعدوان هو دائماً عنف ولكن لا يأخذ أي عنف إرادة العدوان. فطبيب الأسنان يلجأ إلى العنف، وبالتالي فإنه مهنته يمكنها أن تكون بالنسبة له طريقة عدوانية، أو فرصة لتأكيد نزعة سادية، ولكن هذه ليست حالة الطبيب بالضرورة. والشيء نفسه ينسحب على

المرء الذي يفرض بعض قواعد السلوك على الطفل ويمارس بعض العنف ضده، ولكن سلوكه هذا ليس عدوانياً بالضرورة. إذ لا يمكن الحديث عن عدوان أو عنف عدواني إلا عندما يؤكد المرء على إيذاء الطفل وضرره.

ويمكن القول في هذا الخصوص بأن العنف لا يمكن أن يحدث آلياً وهو لا يشير إلى صورة سلبية دائما. فالحدود القائمة بين الخير والشر هي دائماً صعبة على التحديد، ويمكنها أن تتغاير وفقا لتباين وجهات النظر التي تحكم. « فنحن لا نستطيع أن نؤدي شيئاً في واقع الأمر دون قليل من الإجرام» هذا ما كتبه فرويد في رسالته إلى باستور فيستر Pasteur pfister وذلك في 5 حزيران 1910م. فالنشاطات الإنسانية، حتى هذه الأكثر خصوبة تتطلب نوعا من السلطة والعنف. فالدافع إلى رفض العنف يعمل على إكراه الشعور الأخلاقي لصاحب السلطة السياسية أو البوليسية. فكل تطور يتطلب خسارة ما وتضحيات. وكل خلق لعمل ما يتطلب الابتعاد إلى حد ما عن المعطيات المباشرة الخاصة بالحزن على الماضي والاعتداء. فهناك عوامل بين العنف ومجموعة النشاطات الإنسانية. وعندما نحاول أن نصف الطبيعة الإنسانية فإننا سنعثر على تعارضات منها: التعارضات بين الطبيعة والثقافة، بين الفرد والمجتمع، بين الرغبة والمنع، بين العقل واللاعقلانية، بين الهوية و الغيرية... إلخ. ففي كل مكان يوجد المفهوم وضده. ومن ثم فإن العنف بأخذ مكان الهيمنة والصدارة، كما يقول بول ليفي Paul Levey: السلام الكلي لا يسود إلا داخل المقابر[32] .

في الصراع كمبدأ و التسامح كنتيجة

لا يتحدد وجود الإنسان في لحظة الولادة بل في اللحظة التي يوجد فيها في دائرة العلاقة مع الآخر. والآخر كلمة مشبعة بالغموض مثقلة بالمعاني، فالآخر في أكثر تجلياته النفسية حضوراً يأخذ صورة كينونة إنسانية جامعة لمعاني التحدي والخوف والخطر. فالآخر كيان إنساني يشكل مصدراً للخوف والقلق إنه يناهض رغبات الأنا ويعارض مصالحها ورغباتها ومشاريعها وطموحاته وحقوقها وحرياتها. وهذا التصور السلبي للآخر يضفي على العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر صبغة الخوف والصراع والتحدي.

فالخوف من الآخر يشكل محورا من محاور العلاقة الوجودية بين الإنسان والإنسان، لأن وجود الآخر المختلف يشكل من حيث التصور الأولي خطرا على الأنا، مع أنه قد لا يشكل أي خطر في حقيقة الأمر، ولكن لماذا ينشأ الخوف من الآخر؟ ببساطة لأنه يمثل كائنا مجهول الهوية والإنسان كما يقال عدو ما يجهل، ولأنه مجهول فإننا لا نعرف ما يريده وما يسعى إليه، فهو ربما يريد إيقاع الأذى بنا والاعتداء على وجودنا وكياننا، وعلى خلاف ذلك قد يريد بنا خيرا كل خير، لكننا وفي حقيقة الأمر وبسبب جهلنا به وبما يريد، نعتبره خطراً يهدد أمننا وحياتنا، حتى لو لم يكن في هذا الآخر شيء من هذا القبيل. وخوفنا من الآخر يزداد تدريجيا عندما يختلف عنا في اللغة التي يتكلمها والدين الذي يعتنقه والعرق الذي ينتمي إليه والثقافة التي يتبناها وكلما كان الاختلاف كبيرا كان خوفنا أشد وقعا واضطرابنا أشد حضورا.

فالخصائص الإنسانية التي تتمثل في الغيرة والخوف والحسد تظهر بقوة في صراع الأنا مع الآخر. فالصغير وعلى الرغم من الألعاب التي تكون بحوزته ينظر دائما إلى ما يمتلك الآخر ويطمع فيما لديه، وفي حقيقة الأمر ليست اللعبة ما يهمه وما يسعى للحصول عليه، إنما يكون جل اهتمامه امتلاك ما لدى الآخر، وفي نهاية الأمر يكون هدفه أن يأخذ مكان الطفل الآخر. فالقدرة على سلب ملكية الآخر تشبع إحساس التملك والسيطرة عند الإنسان، وفي حقيقة الأمر، عندما يتصارع الأفراد بين بعضهم لامتلاك أي شيء هم في الأساس يناضلون بين بعضهم لتأكيد قدرتهم ونفوذهم.

فالرغبة في الامتلاك والقدرة على الامتلاك شرعية في المقياس الذي يسمح للفرد أن يكون مستقلا في حياته.إن الصراع بين الأفراد لا يمكن أن يتوقف إلا إذا كان انطلاقا من اللحظة التي يحدد فيها كل شخص رغباته المحددة لأن الرغبات المنتهية غير موجودة.

فالصراع هو المجابهة بين الرغبة والواقع بين الرغبة والممكن. وعندما يريد الفرد إشباع حاجاته على حساب الآخر يولد الصراع والتحدي وينشأ العنف. ويمكن في هذا السياق البحث عن علاقة السلام والمحبة والتوافق مع الآخر.

فالفرد لا يستطيع أن يتجنب حالة الصراع والعنف ما لم يتنازل عن بعض رغباته وحاجاته. وهنا يجب عليه العدول عن إشباع حاجاته على حساب حاجات الآخرين. فالعنف والصراع يمكن أن يكون هداما، لكن يمكن له أن يكون إيجابيا أيضا عندما يحفزنا على المودة والسلام ، فوظيفة الصراع هي إنشاء وإقامة عقد، ميثاق وعهد واتفاق بين المتنافسين والمتخاصمين الذين يسعون إلى إشباع حقوقهم وحاجاتهم، وإلى بناء علاقات قائمة على الإنصاف والعدل والعدالة بين الأفراد داخل مجتمع واحد وجماعة واحدة.

ومثال ذلك طفلان يتصارعان للحصول على اللعبة نفسها، ولا يحل صراعهما هذا إلا بتدخل أحد الراشدين الذي يقيم بينهما عقداً يتضمن المشاركة في اللعب، أو أن يحدد لكل طفل وقتاً محدداً للعب. وهم هنا يقومون بتجربة حل بنائي لصراعهم، وهكذا يجد كل طفل نفسه هو الرابح وتنعدم الخسارة بين الطرفين وتلك هي حالة من حالات السلام التي تنبثق من حالة الصراع ذاتها. فكل حياة اجتماعية تتضمن جوانب من الصراع والمجابهة والمواجهة، وعلى الرغم من هذا الصراع، فإن العيش المشترك بين الشعوب يفرض نفسه ويقتضي حلولاً سلمية نابذة للعنف في مختلف مجالات الحياة.

فالسلام يأتي نتاجاً للصراع الأولي بين الناس وأفراد المجتمع، ولن ينتهي الصراع بوصفه حافزاً على السلام واللاعنف لأن حلّ الصراعات بوسائل العنف والقتال لن يعطي نتيجة إيجابية على الإطلاق، فالحل يجب أن يكون سلميا بعيداً عن العنف وتلك هي حقيقة تفرضها الضرورة التاريخية. فاللاعنف لا يفترض عالماً خالياً من الصراع، فاللاعنف كمشروع تربوي يقوم على الثقة لن يتحقق إلا في إطار علاقات إنسانية متسامحة وودية مع الآخر.

وغالبا ما تكون الحلول السلمية للصراعات القائمة بين الجماعات أو الأفراد الطريق الأمثل في الحياة الاجتماعية، وعلى هذا الأساس وقبل كل شيء يجب البحث دائماً عن حلول وتسويات سلمية تبعد شبح العنف والعدوان والتسلط، فالعنف لا يأتي في فراغ وليس هو حالة مجانية في المجتمع الإنساني بل يأتي كنتيجة لغياب التفاهم والعدالة الاجتماعية في أكثر الأحيان.

والحلول السلمية للصراع تعني القيام بمحادثات ومجادلات يقوم بها كل فرد بالتنازل عن بعض من حقوقه لحل نزاع ما. وهذه الالتزامات والتنازلات يجب أن تكون مقبولة من قبل المتنازعين، وضامنة لحقوق الأفراد المتنازعين. وهذه الحلول السلمية تقوم على أساس مبدأ «العيش المشترك» وهو من أكثر المبادئ أهمية في العملية التربوية على قيم التسامح. فالبحث عن تسوية سلمية للتنازعات والصراعات بين الأفراد يحمل قيمة تربوية عالية حيث يجب أن نعلم الطفل تحديد رغباته وحاجياته في حدود احترام رغبات وحاجات الآخرين بعيدا عن كل أشكال التسلط والعدوان.

فالنزاع والصراع يشكلان صورة لعلاقة إنسانية طبيعية؛ لأن إنسانية الإنسان تتبلور في داخل الصراع وليس في خارجه. فالميل إلى العنف موجود في طبيعة الإنسان، والصراع منغرس في التكوين الوراثي للإنسان وهو غريزة أولية في طبع الإنسان. وهنا يأتي دور التربية في صقل وتهذيب هذه الحاسة الغريزية وتحويلها إلى حافز إيجابي يدفع المرء للبحث عن السلام والتعايش السلمي مع الآخر.

فالفرد الذي يكوّن علاقة سلمية مع الآخر خالية من كل أنواع التهديد والعنف والخوف، يجد نفسه في حالة سلم مع ذاته وحالة سلام مع كيانه الذاتي. لأن العدوانية والعنف تشكل تهديدا للذات والهوية الإنسانية الذاتية. ومن هذا المنطلق فإن الإنسان يجب أن يؤسس لعلاقات تسامحية خارج دائرة العنف والعدوانية من أجل سلامه الذاتي واستقراره وأمنه الشخصي. وعندما لا يستطيع الفرد أن يجد هذا السلام فإنه يعاني حالة من الاستلاب والخوف والقلق التي تضر بوحدته وكينونته الذاتية.

فالإنسان عندما يريد أن يحظى باحترام الآخر يجب عليه أن يبادله الاحترام في البداية. فنحن نحترم الآخر لنحظى باحترامه، واحترام الآخر هي محاولة إيجاد المسافة الصحيحة معه، والتي تسمح لنا أن نراه أن نتعارف ونتماثل بشكل مشترك دون انصهار أو وغموض، لنشكل مجتمع إنساني يقوم على مبدأ التسامح والقبول والتعايش المشترك. ومن هنا يجب على التربية أن تعلم الأطفال فن التعايش المشترك الذي يقوم على المحبة والاحترام والتسامح. يجب على التربية وفقا لهذه

الصورة أن تعلم الأطفال كيف يتبادلون حبا بحب واحتراما باحترام وتقديرا بتقدير. أن تعلمهم كيف يبدعون الصيغ التسامحية للتعايش مع الآخر وقبوله على مبدأ المساواة والمحبة.

التربية على التسامح

لقد أصبحت التربية أداة فاعلة اليوم في مواجهة مختلف مظاهر التسلط والقهر والاستبداد في المجتمع ، وأصبحت معنية بتأصيل القيم الديمقراطية في أعمق مناحي الحياة الإنسانية . وهي اليوم في اتجاه بناء ثقافة السلام وقيم التسامح ونبذ العنف تضمن للمجتمع أسس الانطلاق الحضاري والإنساني الممكن.

كتب جونز كوزكزاك Jauns Corczal وهو أحد الداعين إلى احترام عالم الطفل والطفولة : «نحن الراشدين نعرف كل شيء ونستطيع فعل كل شيء في الوقت الذي لا يعرف فيه الصغار إلا القليل، وهذا الأمر يشجعنا على التحكم بأفعالهم وتصرفاتهم وتفكيرهم وحتى بأحاسيسهم ، فنملي عليهم أوامرنا ونفرض عليهم طاعتها، ونكثر من توجيه النصائح وإعطاء الدروس لهم بغاية تربيتهم وجعلهم أفضل. وكل هذا يحتاج إلى وعي وإدراك منا بما نفعله كما يحتاج إلى فهم وإرادة، فهم في نهاية المطاف أطفالنا وكل ما نملك».

ويتابع كوركزاك حديثه قائلا: لكننا أدركنا اليوم أن هذا الأسلوب في التربية لم يكن الأفضل، وأدركنا أن السيطرة على عقول الأطفال لم تكن الطريقة المثلى للتربية على الحرية، فللطفل وبوصفه إنسانا – الحق في احترامه واحترام عالمه وتفكيره.

فالأفكار التي يجب على التربية أن تنقلها للطفل وتشبعه بمضامينها هي تلك الأفكار التي أسست للإعلان العالمي لحقوق الإنسان والذي أقره مجلس الأمم في العاشر من كانون الأول عام 1948– والذي نص بيانه على أن معرفة كل إنسان حقه أمر أساسي ولازم لكل أفراد الإنسانية، وهذا الشرط ضروري كي يسود السلام وتسود الحرية والعدالة في العالم. كما تضمن البيان على أن من واجب التربية أن تسهم في ازدهار الشخصية الإنسانية وتسهم في تربية الأفراد على احترام حقوق الإنسان والحريات بشكل عام.

وقد أشار فرنسوا فايلانت Francois Vailant إلى أن السلام وحقوق الإنسان وجهان لعملة واحدة، وتنبع أفكارهما من احترام الكرامة الإنسانية، وخلاصة قوله أن الدفاع عن حقوق الإنسان هو في نهاية المطاف احترام حقوق الإنسان.

كما جاء في البند 29 من الإعلان العالمي لحقوق الطفل الذي أقره مجلس الأمم المتحدة 1989/11/20 أن تربية الطفل يجب أن تركز جل اهتمامها على النقاط الاتية:

- ترسيخ احترام الحريات واحترام حقوق الإنسان في ذهن الطفل.
- إعداد الطفل إعدادا يؤهله لتحمل مسؤوليات الحياة في مجتمع حرٍّ وفي جو يسوده الفهم والسلام والتسامح والمساواة والصداقة والأخوة بين الشعوب والجماعات العرقية والدينية والقومية.

ومما هو مسلم به اليوم أن الديمقراطية تسعى دائما إلى تطوير المجتمع وتحسينه ومده بقيم الحرية والتسامح والعدالة والسلام، لذلك على التربية أن تعد الأطفال ليصبحوا مواطنين مسؤولين عن المجتمع ومحافظين على ترسيخ قيم ومبادئ الديمقراطية.والطريقة الأفضل لتحقيق هذا الهدف هي تنظيم المدارس وإعداد مناهجها استنادا إلى قيم الديمقراطية: «كتعليم احترام حقوق الإنسان في الوسط المدرسي» أي التوظيف الديمقراطي للمؤسسات المدرسية وهو شرط أساسي لنجاح للتربية على حقوق الإنسان، إذاً نستطيع القول بأن الهدف الجوهري والأساسي للديمقراطية هو بناء مجتمع متحرر من شتى أشكال العنف .

أكد غاندي Ghandi بأن الديمقراطية تعني السلام عندما قال: «إن الديمقراطية الحقّة لا تتحقق إلا بالسلام والابتعاد عن العنف»، وأكد على أن الأطفال لن يستطيعوا إدارة مدارسهم ما لم يستطع الكبار إدارة حكوماتهم، ولم يقصد غاندي بهذا القول تسليم الأطفال إدارة مدارسهم، بل قصد أن أصوات التلاميذ ورغباتهم لن تؤثر في معلميهم ما لم تؤثر أصوات المواطنين في حكامهم، وتبقى مهمة المدرسة تعليم القيم الديمقراطية والتربية على السلام والاحترام.

التربية في مواجهة أيديولوجيا التطرف والتمييز

إن الأفكار والأيديولوجيات القائمة على التمييز والإقصاء (كالعنصرية والقومية والعرقية وكراهية الأجانب والليبرالية الاقتصادية القائمة على المنفعة والمصلحة) تهدد وجود النظام الديمقراطي برمته . ومن أجل الدفاع عن الديمقراطية ونظامها كان على التربية أن تناضل ضد هذه الأيديولوجيات التي تنتشر بسرعة لا مثيل لها داخل المجتمع وخارجه. (فهذه الأيديولوجيات التعصبية لا تعرف حدودا لها)، وهي لا تتوانى عن التأكيد بأن العنف أمر ضروري ومشروع في المجتمعات الإنسانية، والعنف الذي تروج له الأيديولوجيات التعصبية يؤدي إلى انهيار الحياة الاجتماعية وتصدع الأنظمة الديمقراطية . ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن الدفاع عن الديمقراطية يكون في النضال ضد العنف وضد كل أشكال القهر والتعصب والتطرف.

وتأسيسا على ما تقدم فإنه يتوجب على المدرسة أن تطهر نفسها من جميع الأفكار المناهضة لقيم التسامح والعنف والتسلط والإكراه والتعصب والتطرف ، هذا إذا أرادت أن تمارس دورها الديمقراطي ، وعليها في الآن الواحد أن تمارس دورا تربويا في نشر قيم السلام والإخاء والمحبة ونبذ العنف ورفض التطرف ومهاجمة التعصب بكل أشكاله وتجلياته الإنسانية . هذا ويتوجب على المدرسة تربية الأطفال على احترام الثقافات المتنوعة، وتقدير التنوع الثقافي وقبول الآخر على مبدأ الاختلاف . فالمدرسة تعتبر المكان الأفضل لإسقاط أفكار التميز ضد الآخرين، (أي أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات أخرى، لشعوب أخرى لأصول أخرى) وهي بالمقابل المكان الأكثر خطورة لتعليم الأطفال نماذج العداوة (أي تحريض ذكائهم وأحاسيسهم بمعنى تعليمهم الحرب).

وفي مواجهة الروح العدوانية ضد الآخر يجب على المدرسة تحرير الأطفال من النظرة الدونية إلى الآخر وقبول الآخر مهما تكن صيغته على مبدأ الاختلاف . فالمتطلب الرئيسي للتربية الحرة يتمثل في تربية الأطفال على التخلص من جميع أنواع العدوانية تجاه الآخرين المختلفين عنهم.

ومن أجل الكشف عن الغموض في حديثنا عن العنف، يبدو لنا من الأهمية

توضيح الخطوات والمساعي التي اتخذت لإبعاد الشباب عن استعمال شتى أشكال العنف، وبإمكاننا أن نختصر هذه الجهود بالجملة التالية: «يمنع استخدام العنف». ومن جانب آخر فإن العديد من الكتاب يطالبون بالاعتماد على معطيات علم النفس لإيضاح أن منع العنف شيء سيء للغاية وحسب هؤلاء يتخذ العنف معان متعددة فيوجد عنف جيد و عنف سيء.

كتب العديد من الكتاب والمؤلفين نصوصا حول مسألة العنف في المدرسة، وهذه النصوص تدعو الشباب إلى الابتعاد عن العنف مثلا: أوقفوا العنف- العنف ضعف- لا للعنف- حياة العنف ليس بالحياة التي ننشدها- العنف ليس حلا لأي معضلة - لا ترد على العنف بالعنف- الاحترام أفضل من العنف- العنف ليس قدرنا - العنف ظلم لكل العالم- يسقط العنف- للعنف نهاية سيئة- استخدام العنف يعقد الحياة- استخدام العنف سيء ومضر للغاية- العنف ليس مشروعا ولا عادلا.

لكن العديد من الكتاب الذين يعالجون مسألة العنف يقولون بأن القليل من العنف لا يضر أبدا، بل ضروري ومهم في حياتنا ومن المستحيل إلغاء العنف نهائيا من حياتنا، فكثيرا ما نقرأ في بعض المقالات: الحياة عنيفة - العنف شيء أساسي في الحياة- العنف مكون أساسي للجنس البشري - العنف مفيد أحيانا - العنف مصدر الحياة - للعنف مراتب وعلى الحكم أن يميز بين حدود العنف الطبيعي والعنف المرضي- العنف رغبة في الوجود- العنف رسول الحياة والموت- يحتاج المرء إلى العنف ليستمر في حياته وإلا لن يملك قوة الحياة.

هذه المقالات تحمل تناقضا كبيرا فيما بينها، فمنها ما يدعو إلى استخدام العنف، ومنها ما يدعو إلى رفض العنف بشكل أساسي، وهذا التناقض يضع المربي في حيرة من أمره.

إذا مفهوم العنف الذي يستخدم هو مفهوم: غامض- معقد -غير منتهي- غير محدد- غير معروف ومبهم- وهذه الصفات المذكورة تنسحب على مفهوم اللاعنف أيضا. فالعنف يشتمل على خلط بين العدوانية التي هي قوة للحياة، و بين

العنف الذي يعبر عن قوة الموت، وحسب الفروض التي وضعناها في بحثنا هذا يتوجب علينا في كل مثال من الأمثلة السابقة أن نضع كلمة العدوانية مكان كلمة العنف ليعود كل شيء إلى أصله ويصبح طبيعيا، واستنادا على هذا يصبح باستطاعتنا اختيار الكلمات والمفاهيم والأفكار التي تجعل الشباب يفقدون ثقتهم بالعنف.

عندما تساءل فيليب ميريو Philippe Meirieu عن غاية المدرسة خرج بالنتيجة الاتية: «إن غاية المدرسة هي بناء الإنسانية في الإنسان»، لكن هذه العبارة تحتاج إلى تحديد دقيق، فما المقصود بالإنسانية؟ وهنا يقول فيليب:لن أتحدث عن عمق جوهر الإنسانية، وكم هي ضرورية وأساسية في حياتنا، ولكني قصدت بقولي أن ما يعارض ويحارب العنف في الناس والأشياء سينتصر في نهاية الأمر. فالمدرسة قادرة على إحياء الإنسانية في الإنسان، وهذا يعني أنها تتحمل مسؤولية تحقيق التواصل بين الناس ضمن دائرة رفض العنف.

لا يوجد ما هو أفضل من رفض العنف ولا شيء يؤسس لهذه الإنسانية إلا رفض العنف نفسه، لكن مفهوم العنف معقد بالنسبة للإنسانية، لذلك ركزنا عند إجراء هذه الدراسة على تحديد مناهج ومبادئ اللاعنف والتي تشكل كيانا مؤسسا لإنسانية الإنسان ويحقق التكامل والتوافق. فرفض العنف يستمد معناه من رفضه للعنف، وهكذا يجب علينا أن نتعلم كيف نفكر عبر الشكل المشوه والغير واضح لأيديولوجيات العنف ، لنتعلم كيف نفهم التربية في مرآة فلسفة العنف .

ومن جانب آخر فإن معنى الطفل: «الصغير الذي لا يتكلم» ، وتربية الطفل تعني تعليمه الكلام، وليس الاقتصار على تعليمه للغته الأم فقط، بل تعليمه كيف يتحدث مع الآخرين، أي الكلام الذي هو مؤسس ومنشئ الأفكار، والأفكار التي نقصدها هنا هي الأفكار التي ترفض العنف.

وهذا يعني أن نُضمِّن برامج المدرسة الصراع القائم بين مفهومي العنف واللاعنف ، وهذا ليس بالشيء السهل كتضمين المناهج مادة الرياضيات أو اللغة الانكليزية أو مادة الجغرافيا، فتعليم اللاعنف ليس كتعليم الأحداث والوقائع، فهو

تربية على سلوك، وطريقة للوجود. لكن العديد من المعلمين يؤكدون أن تعليم اللاعنف يفوق قدراتهم ومؤهلاتهم ولا يدخل ضمن اختصاصاتهم . لكن في الحقيقة العنف موجود في المدرسة، وعلى هؤلاء المدرسين أن يواجهوه بشكل مستمر في حياتهم اليومية . وهذا العنف يجبر المعلمين على التعليم والمتعلمين على التعلم.

دور المؤسسة المدرسية في التربية على التسامح

يترتب على المؤسسة التربوية، في سياق تأصيل قيم التسامح وحقوق الإنسان، أن تعلن الحرب على كل المفاهيم والقيم العرقية والتعصبية التي تسود في الذهنية العربية. ويمكنها من أجل ذلك أن تضع في مناهجها مقررات حول التسامح والسلام وحقوق الإنسان وأهمية ذلك في الحياة العربية المعاصرة والمستقبلية للإنسان المعاصر[33].

إن أي جهد لتعليم الديمقراطية وحقوق الإنسان لا بد وأن ينطلق من صورة واضحة متكاملة عما يجب تعليمه وتعلمه. وكذلك الحال بالنسبة للذين يصممون برامج التعليم ويدرسونه، حيث يجب أن يتمتعوا بفهم جيد لقيم التسامح وحقوق الإنسان ومفاهيم الديمقراطية[34].

في البداية، ومن أجل بناء تربية تسامحية تعزز حقوق الإنسان وكرامته، تكون الخطوة الأولى في تحرير التربية بمناهجها وممارساتها من مختلف أشكال التعصب والتصلب الذي تعانيه، ومن ثم تأتي الخطوة الثانية التي تتمثل في تبني مناهج تربوية جديدة قادرة على تعزيز قيم التسامح والحب وحقوق الإنسان بين الأجيال وأفراد المجتمع بصورة عامة.

ففي مواجهة قضايا التمييز العنصري، واستبداد الأقوياء، واضطهاد وإبادة الأقليات العرقية، يمكن للتربية أن تؤدي أدوارا في غاية الأهمية والموضوعية، ودورها هنا يكون في تعزيز: حقوق الإنسان، وحقوق الطفل، وحقوق الأقليات، والإيمان بالعدالة الاجتماعية. وهذا يعني التأكيد على مبدأ التربية الأخلاقية

التسامحية في مقدمة أولويات التربية المدرسية [35].

ولا يستقيم الحديث عن التربية على قيم التسامح وحقوق الإنسان إلا في إطار مشروع تربوي متكامل، يمكنه أن يكون بمثابة الإطار المرجعي العام فيضمن وضوح الرؤية، واتساق المقاصد، وتماسك الوسائل. ولا بد للتربية المدرسية الحقّة في مجال حقوق الإنسان من أن تعمل على تحقيق الأهداف الآتية:

– تصفية كل أشكال التفرقة والتميز القائمة على أساس الجنس أو الأصل الاجتماعي، أو اللون أو الدين. –تأصيل قيم التسامح والسلام البنية الذاتية لشخصية الإنسان العربي. –تعزيز وعي الفرد بحقوق الإنسان وواجباته وفقا لمقتضيات الحياة البشرية في مجتمع مدني مؤسساتي يقوم على التلازم الأساسي بين الحرية والمسؤولية.

و يمكن للتربية على حقوق الإنسان أن تشمل المجالات المعرفية والسلوكية. فعلى المستوى المعرفي تعنى هذه التربية بمساعدة المتعلم على إدراك المفاهيم الأساسية لحقوق الإنسان ومبادئ التسامح، وتوسيع آفاق معارفه لمبادئ الحق والجمال الحياة الاجتماعية والمدنية وقواعد التنظيم الإداري والسياسي (القانون العام) وبالمؤسسات العالمية، والمواثيق الدولية (القانون الدولي) [36].

وفي مستوى المواقف، ليس الهدف من التربية على التسامح وحقوق الإنسان مجرد تلقين الطالب جملة من المعارف والمعطيات المتصلة بالوقائع، التي يتعين على التلميذ حفظها واسترجاعها، ولا في إكسابه جملة من المهارات المنهجية، بل إن جوهر كل عملية تربوية يكمن في إحداث التحول في المواقف الأولية السلوكات العفوية والارتقاء بها إلى مواقف متطورة وسلوكيات مستجيبة، وإلى جملة من القيم والاختيارات، التي يقودها العقل بعيدا عن كل أشكال الامتثالية.

ولا بد في هذا السياق من وضع منطلقات أساسية تكون بمثابة مبادئ وقضايا تهم حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وتدخل ضمن مجموعة من المقررات والمناهج الدراسية، ومن بين هذه المنطلقات[37]:

حرية إبداء الرأي واحترام رأي الآخر .

الدعوة إلى السلام العالمي ، ونبذ الحروب.

التعريف بثقافات الشعوب والدعوة إلى تقاربها وتعاونها.

ترسيخ مبادئ التفكير الحر غير المنمط عن طريق النقد الموضوعي.

وإذا أردنا أن نواكب الروح الحقيقية لحقوق الإنسان فإنه يترتب علينا الاعتراف بخصوصيات طرق تدريس المسائل المتعلقة بهذه الحقوق. ولعل أول هذه الخصوصيات سيادة النماذج التربوية التي تتعارض مع روح التربية على حقوق الإنسان، خاصة ذلك النموذج القائم على نقل المعارف أو التلقين الجامد Model transmissf الذي يجعل المعلم محور العملية التربوية فكيف يمكن للتلميذ أن يتبطن قيم الحوار والتسامح، ويصدر عنها خارج المدرسة، إذ هو منع من ممارستها داخل الفصل؟ كيف له أن يفكر بنفسه إذا ما فكر غيره مكانه؟.

وفي المحصلة يمكن القول بأن بناء الإنسان الحر المتسامح الذي يرفض التعصب بطبيعته يشكل الغاية التربوية الكبرى وتلك هي الحقيقة التي يؤكدها أغلب المفكرين وعمالقتهم. ومن أجل بناء هذا الإنسان الحر المتسامح والمؤمن بحقوق الإنسان، يترتب على التربية أن تحقق عددا من الأهداف، التي تنطلق من مبدأ وحدة الشخصية الإنسانية بوصفها الأساس الثابت لبناء الإنسان الحر، والسبيل إلى تحرير الإنسان.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أهمية المناهج وطرق التدريس في تعزيز حقوق الإنسان والتسامح، فطرق التعليم السائدة غالبا ما تؤدي إلى ترسيخ واقع القهر والتعصب، وذلك عن طريق تزييف الوعي الثقافي بصفة عامة، والسياسي بصفة خاصة، وذلك من خلال المناهج التربوية والتعليمية المقدمة للتلاميذ. وإذا جاوزنا المفهوم التقليدي للمنهج وسلمنا بأن المنهج مجموعة الخبرات التي تستطيع المدرسة توفيرها وتنظيمها وتوجيهها والإشراف عليها، والتأثير بها في شخصية المواطن، بحيث تنمو نموا متكاملا تكامل الحياة في المجتمع المعاصر، سواء أكانت هذه الخبرات في داخل المدرسة أم خارجها، فالمنهج بهذا المعنى

يجعل المدرسة إما أداة لبناء الإنسان الحر، وإما وسيلة لتحقيق أيديولوجية الأنظمة المستبدة، حيث أوضحت دراسات عديدة الدور الذي يمكن أن تسهم به المناهج الدراسية في تزييف الوعي الاجتماعي والسياسي[38].

وإذا كان من الضروري أن يتضمن منهج التعليم للطلاب على اختلاف مستوياتهم ومراحلهم التعليمية قاعدة معرفية عريضة، تمكن الطالب من الوعي بطبيعة القهر، والتعرف على مظاهر الاستبداد السياسي، وآثاره السلبية والمدمرة على الفرد والمجتمع، فكل هذا لا يكون، إلا نتيجة منهج دراسي خاص يتناول العملية التعليمية بحذافيرها حتى الحياة اليومية في المدرسة، وما فيها من مجالات مشاركة التلاميذ مشاركة تبني فيهم عادات الأخذ والعطاء في سماحة، والحوار في تأدب، والقيادة في غير تعالٍ، والانقياد في غير غفلة، واحترام رأي الأغلبية دون التنازل عن حرية التصحيح والمراجعة، وحرية الفكر من غير سعي وراء كسب القضية للرأي ولو بالخداع والزيف، ونقد النفس، ونقد الغير من غير علو في هذا، ولا تواضع في ذلك، وتمسك بالحقوق من غير طمع، والقيام بالواجبات في غير ترخص[39].

❋ ❋ ❋

1 – أندريه مرسييه برن، التسامح كأمر فلسفي، ضمن مراد وهبة، التسامح الثقافي، مرجع سابق، ص 43-59 ص50.

2 – جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، مج(2)، دار صادر، بيروت، 1955-1956م، ص490.

3 – الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، دار الفكر، بيروت، ص312.

4 – Madlein Crawitz, Lexique des sciences sociales, Dalloz, Paris. 1983. P. 358.

5 – مراد وهبة، التسامح والدوجماطيقية، ضمن: أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في 21-24 نوفمبر عام 1981م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م، ص 43–59، ص155.

6 – علي أومليل، التسامح هل هو مفهوم محايد، ضمن مراد وهبة، التسامح الثقافي مرجع سابق، ص103-104.

7 – علي أومليل، التسامح: هل هو مفهوم محايد، مرجع سابق، ص105.

8- إبراهيم إعراب، التسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، المستقبل العربي، تشرين الأول (أكتوبر)، عدد 224، 1997م، ص48 - 7، ص49.

9 - إبراهيم إعراب، التسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، مرجع سابق، ص50.

10- ريمون بولان، الحرية في عصرنا، ترجمة وتقديم عادل العوا، دار طلاس، دمشق، 1993م، ص161.

11- رضا بوكرع، سمات الحوار الخاص بالتسامح في تونس، ضمن مراد وهبة: التسامح الثقافي، مرجع سابق، ص105.

12 - إبراهيم إعراب، التسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، مرجع سابق.

13- Voltaire a publié son ouvrage Traité sur la tolérance (1763) مقالة في أصل التسامح.

14- هيلين دار بشير، حرية الكلمة الحرية الرئيسية، رسالة اليونسكو، مارس (ص14-24) 1994م، ص14.

15- هيلين دار بشير، حرية الكلمة الحرية الرئيسية، المرجع السابق، ص15.

16- مقتطفات من إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح الذي أعلنه ووقعه المؤتمر العام لليونيسكو في 16 نوفمبر 1995م، رسالة اليونيسكو، آذار / مارس، 1996م، ص34.

17 - مقتطفات من إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح رسالة اليونيسكو، مرجع سابق، ص34.

18- مقتطفات من إعلان المبادئ المتعلقة بالتسامح، مرجع سابق، رسالة اليونيسكو، ص34.

19- إبراهيم إعراب، التسامح وإشكالية المرجعية في الخطاب العربي، مرجع سابق، ص49.

20 - محمد جابر الأنصاري، مفهوم التسامح في الثقافة الإسلامية وانعكاساته على تربية الأطفال، ضمن: الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الطفولة في مجتمع عربي متغير، الكتاب السنوي العاشر، الكويت، 1994- 1995م، ص 41-75، ص71.

21 - سعد عبد الرحمن، عملية التطبيع الاجتماعي وأزمات التعصب والتحامل في مجتمعاتنا المعاصرة، عالم الفكر، عدد1، أبريل /مايو /يونيو، 1970م، ص 82-132.

22- قاسم الصراف، غياب المفاهيم التربوية في البيئة المدرسية، ضمن، الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، الكتاب السنوي العاشر، الكويت، 1994-1995م. ص113-151، ص116.

23- ادجار بيزاني، في مواجهة عدم التسامح، رسالة اليونسكو، يونيو 1992م، ص.ص34 - 36.

24- ادجار بيزاني، في مواجهة عدم التسامح، مرجع سابق، ص34.

25- الجمعية الكويتية لتقدم الطفولة العربية، تربية التسامح وضرورات التكافل الاجتماعي، تحرير: حسن علي الابراهيم، الكتاب السنوي العاشر، الكويت، 1994- 1995م.

26- محمد أركون، الإسلام واختلاف النماذج، رسالة اليونسكو، يونيو 1992م، ص30 - 34.

27 - ريمون بولان، الحرية في عصرنا، مرجع سابق،، ص151.

28- المرجع السابق، ص152.

29 - ريمون بولان، الحرية في عصرنا، المرجع السابق، ص155.

30 - أندريه مارسييه برن، التسامح كأمر فلسفي، ضمن مراد وهبة: التسامح الثقافي: أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية المنعقد في 21-24 نوفمبر عام 1981م، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1987م، ص 43-59، ص51.

31 - hacker. F. : Agression - violence dans le monde moderne, Calmman-Levy, Paris, 1954.

32 - Paul levey : Presentation acadimique de G.Bouthoul lors de la remise du doctorat Honoris Causa de l'Un. Catholique de Louvin, 13 Mars, 1971.

33 – أحمد الحطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات القرن الواحد والعشرين ، مكتب اليونيسكو الإقليمي، العدد 35، يونيو، حزيران، 1989م. ص29.

34 – أحمد خليفة بوشرباك، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في إطار مناهج التعليم في دولة قطر، التربية الجديدة، عدد58، 1995م ص134.

35 – أحمد الحطاب، الصفات التي يجب أن تتسم بها التربية للاستجابة لمتطلبات القرن الواحد والعشرين، مرجع سابق، ص38.

36 – عمران البخاري، التربية على حقوق الإنسان والديمقراطية في التعليم الثانوي، التربية الجديدة، عدد 1995,58م، ص108.

37 – حسن علي عبد اللطيف، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في مناهج التعليم الثانوي في دولة البحرين، التربية الجديدة، عدد58، 1995م، ص87-103، ص97.

38– رضوان أبو الفتوح ، منهج المدرسة الابتدائية، دار القلم، الكويت، 1973م، ص45.

39– رضوان أبو الفتوح ، منهج المدرسة الابتدائية، المرجع السابق ، ص44.





الترجمة لغة المتعدد

منذر عياشي(◆)

الأصل في وحدة المجتمعات اللغوية، ووحدة المجتمعات الثقافية، ووحدة المجتمعات عموماً- أن تقوم على التعدد وليس على التماثل، وعلى التباين وليس على التطابق، وعلى الاختلاف وليس على الائتلاف. وما كان هذا هكذا إلا لأن التعدد هو الحقيقة الثابتة والأكيدة في وجود كل حقيقة، وكل ثقافة، وكل لغة، بل في وجود كل مجتمع إنساني. وإنه لا سبيل لهذا الأمر إلا أن يكون على هذه الصورة. ومن هنا، فإنه يصح أن نقول: إن إرادة التعدد (لغة، وثقافة، وفكراً، وفلسفة، وديناً، وهوية... إلى آخره) تعلو على كل إرادات الواحدية والوحدانية، كما تعلو على كل إرادات المماثلة والمطابقة والائتلاف التي تمثلها أيديولوجيا؛ ولذا فإنه يصح أيضاً أن نقول: إن السر في نشوء الوحدات الكبرى (لغة، وثقافة، وفكراً... إلى آخره) هو قيام هذه الوحدات على التعدد واتخاذه أصلاً لكل توحد، ومعياراً لكل تفرد. وبقول آخر، فلقد جعلت هذه الوحدات من الترجمة كائنها الواصل لوجودها المتعدد، وكينوناتها المتعددة، وثقافاتها المتعددة، ولغاتها المتعددة.

ولعلنا نستطيع أن نضيف على ما تقدم فنقول: إنه إذا كانت «الكتابة وسطاً» كما يرى غادامير، و«تثبيتاً» كما يرى بول ريكور- فإننا نرى أن الترجمة «حيز مثبت» لكل جغرافية الوجود الإنساني، و«مكان جامع» لكل لغات هذا الوجود، وأعراقه، وتنوع أطيافه على امتداد الزمان.

◆ أستاذ أكاديمي في جامعة البحرين.

ولقد نعلم أن هذه بدهية كانت قائمة عند كل الأمم قديماً، كما هي اليوم قائمة في الحياة التواصلية الهائلة الانفتاح، حيث تعمل المجتمعات الإنسانية المعاصرة على إنتاجها، وتعميقها، وترسيخها، كما تعمل بقصد أو من غير قصد، على تكرار اختلافها، وتجديده، وإضافة اختلاف مبتدع لم يك من قبل شيئاً، رغبة في استمرار الحياة وإثرائها، وأملاً في فتح كنوز ممكناتها. ولذا كانت الترجمة في كل الحضارات آية دالة على عظمة الاختلاف، وروعة التنوع، وسبيلاً هادياً إلى الثراء والاغتناء، وجسراً واصلاً بين الأمم والثقافات.

وإذا كانت فضائل الترجمة، وهي كثيرة، على هذا الأمر تدور، فثمة سؤالان بإلحاح يترددان: أما أولهما، فهو كيف يمكن للترجمة أن تتخذ من الفضاء العربي حيزاً لها ومكاناً، فتتأصل فيه وجوداً وتتعزز عملاً؟ وأما ثانيهما، فهو ما هي الترجمة ومن ينجزها؟ وإذا كان هذان السؤالان تقليديين وقديمين، إلا أن تجدد الحياة المعاصرة بحثاً وعلماً ومعرفة، تقتضي إعادة طرحهما على ضوء ما تجدد. ولقد كان الرأي، إنفاذاً لهذا الأمر وإجابة عن هذين السؤالين، أن تقوم هذه الدراسة على قسمين:

- أما الأول، فعنوانه «الترجمة أو الفوات الحضاري». ويدور الكلام فيه على النقاط التالية: الترجمة وأهميتها. عوائق الترجمة في الوطن العربي. دور الجامعات في تنشيط الترجمة. ثم اختتم هذا القسم بكلام عن الشروط الموضوعية والشروط المعرفية للترجمة.
- وأما الثاني، فعنوانه «الترجمة بوصفها كتابة ثانية». ويدور الكلام فيه عن أنطولوجيا الترجمة والكتابة ونوع العلاقة بينهما. ولذا، فهو يتضمن النقاط التالية: الكتابة والعلم. الكتابة والنسق. الكتابة والقراءة. الكتابة والترجمة. والمناقشة التي تدور في هذا القسم إنما تتم من خلال فعاليتي متعة القراءة والكتابة من جهة، وماهية الترجمة وكينونة المترجم بوصفه كائناً لغوياً من جهة أخرى.

أولاً: الترجمة أو الفوات الحضاري

1- الترجمة وأهميتها

يشهد العصر الذي نحن فيه تسابقاً محموماً في إنتاج المعرفة والحصول على المعلومات. وإذا كانت القوة العسكرية، والمالية، والبشرية في العالم القديم وحتى نهاية القرن التاسع عشر، هي التي تجعل الأمم بعضها فوق بعض درجات، فإن مفهوم القوة في عصرنا الحديث قد تغير. وأصبح إنتاج العلم، والحصول على المعلومات، والسرعة في تحويل المعرفة النظرية إلى واقع - هي البدائل التي حلت محل مفهوم القوة بكل عناصره السابقة والقديمة.

ولقد كان للترجمة في هذا السباق المحموم لحيازة المعرفة وامتلاك العلم دور بارز. فلقد أسهمت إسهاماً مباشراً وفعالاً في نقل العلم وتوصيل المعلومات. بل لقد أسهمت، إذ قامت بهذا الدور، في تطوير العلم نفسه موضوعاً ومنهاجاً، بالإضافة إلى أنها أغنت اللغات وأثرتها بمادة تعبيرية، وأسلوبية، وتركيبية، مما جعلها قادرة على إعادة النظر في نفسها بغية الوصول إلى مستوى تكون فيه أهلاً لاستيعاب العلوم، بل تكون فيه أهلاً لتجديد صياغتها، وضبطها، وتدقيقها، ناهيك عن جسر التواصل الذي تقيمه بين البشر، وعن جعل الآخر جزءاً من مكونات الذات الثقافية.

وهكذا نرى أن الترجمة بمقدار ما تكون نقلاً لعلم أو لنص من لغة إلى لغة، فهي تكون - في الوقت نفسه - اختباراً منهجيّاً للعلم في تشكيل مفاهيمه عن طريق إعادة صياغتها بلغة أخرى، كما تكون اختباراً للغة التي تقول نفسها من خلالها، فتطوعها وتعطيها حياة وآنية. ألا وإن أمراً كهذا ليؤكد أهمية الترجمة وضرورتها الحيوية. فلا عجب أن نرى أن معظم الدول المتقدمة تتجه نحو الترجمة بكل أشكالها، وفي كل الميادين. ولقد أظهرت إحصائيات أن دولاً مثل الولايات المتحدة، واليابان، ودول أمريكا اللاتينية، وإسبانيا، وإنكلترا، وفرنسا، وإيطاليا، ودول النمور السبعة الآسيوية تترجم أضعاف ما تنتج محلياً، وإن إحصائيات أخرى أظهرت أيضاً أن نسبة ما يترجم من الكتب في بعض الدول المتقدمة تساوي ثمانين بالمئة من الإنتاج الإجمالي للكتاب عندها، ناهيك عن البحوث، والدراسات، والمقالات، وما تترجمه الدوريات، والمجلات، والصحف اليومية في شتى ميادين العلم وحقول المعرفة.

2- عوائق الترجمة في الوطن العربي

العمل العلمي مشروع حضاري، ولا يمكن لهذا العمل أن يتم كمالاً ما لم تكن المكونات الحضارية هي صانعة المكونات العقلية المستخدمة فيه. لنا أن نتساءل، وقد دخلنا قرنا جديداً، أين يقف العرب من مشروعهم الحضاري؟

لكي نجيب على هذا السؤال، من غير إطالة، يكفي أن نقول: لقد خرج العرب من القرن الماضي، أي من القرن العشرين، من غير أن يسجلوا أي اختراع أو إبداع يشار به إليهم.

وإذا كانت أسباب ذلك كثيرة، فإن أيّاً من هذه الأسباب لا يصلح أن يكون مبرراً لخروج العرب من العلم، وقد خلا وفاضُهُمْ منه، وهم أصحاب تراث فيه.

وإذا كانت الترجمة جزءاً من العمَل العلمي لأنها وسيط بين العلوم، وجزءاً من المشروع الحضاري لأنها وسيط بين الحضارات - فمن البدهي أن نقول: إن الترجمة لا تزدهر إلا من خلال عمل علمي يقوم من ورائه مشروع حضاري. وهنا، إذا أردنا أن نتكلم عن أول المعوقات التي تقف سداً منيعاً أمام الترجمة فيمكننا أن نقول: إن الأمة التي دمرت مكوناتها الحضارية لا تستطيع أن تنجز علماً ولا ترجمة تكون وسيطاً بين العلوم والحضارات. وإنه ليقال أيضاً: إن الإحساس بالدونية يسود الأمم التي تتخلف عن ركب الحضارة. وإن هذا الإحساس ليعم حتى يصيب تطلعاتها، وإذ ذاك تصاب الأمة بالإحباط وتجهض مشاريعها العلمية.

ولقد نعلم أن من المعوقات التي تقف أمام الترجمة في الوطن العربي تلك النظرة الدونية لها. فالترجمة ببساطة، في منطق هذه النظرة، تقف دون التأليف درجة. وهي جراء ذلك لا تستحق تقييماً يعلي من مرتبتها بين العلوم، رغم أن الترجمة هي الأصل الذي يقع في صميم كل عمل إبداعي؛ لأنها أداة المبدع في ترجمة فكره إلى لغة فيها يتم تسجيل إبداعه، وفيها يتم امتحان هذا الإبداع وقابليته لكي يكون فعلاً تواصلياً.

ولقد يجعلنا هذا نقول: إن معوقات البحث العلمي هي عين معوقات الترجمة،

بل لقد غدت معوقات الترجمة من الأسباب المعيقة للبحث العلمي وتعطيله. وكأنه لا علم من غير ترجمة، ولا ترجمة إلا ويقتضيها البحث العلمي ليقوم بها وينهض. ولو ذهبنا نعدُّ هذه المعوقات لوجدناها كثيرة، بيد أن أهمها ثلاثة رئيسة: حضارية، وسياسية، واقتصادية.

أما **حضارية**، فلأن العرب لا يملكون اليوم مشروعاً حضاريّاً به يستنهضون العقل العلمي ويحفزونه ويستخدمونه. وإن غيبة هذا المشروع لتترك أثرها البالغ على كل مناحي حياتهم، بما في ذلك علاقتهم بالآخر، والتي باتت في الزمن الراهن تتجه ليس فقط نحو القطيعة، بل نحو الدمار المخيف.

وأما **سياسية**، فلأن البحث يتطلب قراراً سياسياً يقيم المؤسسات ويعطيها مطلق الحرية لكي تعمل وهذا أمر غير مفكر فيه على صعيد القرار السياسي، وتنفيذُهُ محال على صعيد الحريات الممنوعة.

وأما **اقتصادية**، فلأن البحث العلمي يتطلب دعماً مالياً هائلاً. وهذا الدعم يجب أن يقوم به من حيث المبدأ طرفان: الطرف الأول، وهو الدولة. وهذه مشغولة عن هذا بالإنفاق في أمور أخرى، مرذولة غالباً، ولا مجال لذكرها هنا. وأما الطرف الآخر، فهو الرأسمال الخاص. وهذا لا يزال يعمل في الوطن العربي بعقل القرن التاسع عشر ومقاييسه ومعاييره أو القرن الذي قبله، ونقصد أنه لا يزال يقوم على شراء السلعة وبيعها وتسويقها، ومن غير إجراء أي استثمار على صعيد الأفكار. وباختصار، فإن عقلية المستثمر العربي لا تزال وراء طموح الأمة العلمي في التطور والرقي. ولذا، فهو لا يستثمر في مراكز البحث العلمي قدر استثماره المالي المباشر في مواد عينية قابلة للبيع مباشرة في السوق.

وإذا تركنا هذا لنرى كيف تقوم الترجمة بشكل أساسي في الوطن العربي، فسيتبين لنا، بعد التحقق، أنها تعتمد على مبادرات فردية. وهذه المبادرات تظل فردية سواء جاءت من فرد بعينه اختار أن يترجم، أم جاءت من مؤسسة. ولقد نعلم أن الروح الفردية تظل ناقصة ومتحيزة، في حين أن المطلوب هو إعمال الجهد في عمل يُسْهِمُ في نهضة العلوم جميعاً. وإن الذي نراه بهذا الخصوص، هو أن الترجمة

مشروع متكامل أولاً، وخطة عمل ثانياً، وتزامن مع إنتاج العلم والمعرفة ثالثاً، وانفتاح على الآخر وتفاعل معه روحاً وثقافة رابعاً. وإنها إن لم تكن كذلك فلن تؤدي الغرض المطلوب منها حَقَّ الأداء.

3- دور الجماعة في تنشيط الترجمة

لم يتمتع الوطن العربي في تاريخه الحديث بوجود مؤسسات مدنية وأهلية تسهم إيجاباً في نهضته العلمية. فنحن نعلم أن شركات كبرى وصغرى، أهلية وخاصة، في المجتمعات المتقدمة تنفق ما لا حصر له من ملايين الدولارات على البحث العلمي، بل إن بعض الشركات، كتلك التي تشتغل بالمعلوماتية، تعد شركات متخصصة في البحث العلمي. ويضاف إلى هذا الجهد المدني ما تقوم به الدول عبر مؤسساتها من إنفاق ودعم مكثفين.

ونجد في مقابل هذا، في الوطن العربي، أن المؤسسات المدنية والأهلية لا تعير هذا الأمر أدنى اهتمام. كما نجد أن معظم الدول مشغولة عنه بتأمين الحد الأدنى من العيش الكريم لشعوبها. وإزاء هذا الوضع المرعب لا تبقى إلا الجامعات. والسؤال الذي يطرح هو: هل تستطيع الجامعات أن تغطي كل الاحتياجات العلمية للمجتمع؟

أعتقد أن طرح هذا السؤال بصيغته العامة هذه غير صحيح، أو لنقل: إنه سؤال مغالط. ولكن مع ذلك، فإنه يبقى سؤالاً مستفزاً للعقول. ولذا فبدهيٌّ أن نقول: إن الجامعة لا تستطيع، بل لا يجوز أن تقوم وحدها بتغطية كل الاحتياجات العلمية للمجتمع. ولكن الجامعة إذا كانت لا تستطيع هذا، فإنه في مقدورها أن تقوم بدور المنشط والمحرك، بل تستطيع أكثر من هذا، إذ إنها تقوى على إعداد الأطر التي تستطيع، إذا ما استثمرها المجتمع جيداً، أن تعطي ما يسمح للمجتمع أن يطور نفسه علمياً. وإذا أخذنا الترجمة مثلاً على هذا فيمكننا أن نقول: إن الجامعة تستطيع بإمكانات أطرها العلمية أن تضع مشروعاً متكاملاً للترجمة. كما أنه بإمكانها أن ترسم خطوات علمية وإجرائية لإدخال هذا المشروع في حيز التنفيذ. ثم إنه بإمكانها، أخيراً، أن تجعل الترجمة متزامنة مع إنتاج العلم والمعرفة. بيد أنها، لكي يتم لها ذلك، محتاجة إلى إنفاذ شروط موضوعية، وأخرى معرفية بها يرتهن نجاح أي مشروع. ولكي يكون هذا الطرح دقيقاً سنحدد نوعياً هذه الشروط كما يلي:

أ- الشروط الموضوعية للترجمة:

وهي جملة الشروط المواكبة أو المتصلة بعملية الترجمة في إطار الجامعة. وهذه تنقسم بدورها إلى قسمين:

القسم الأول، ويتعلق بالعائد المعنوي للترجمة نفسها وللمترجم، مثل:

1- أن تحتسب الترجمة مادة للترقية العلمية.

2- أن يحتفى بالمادة المترجمة بوصفها إنتاجاً أصيلاً وليس بوصفها مادة من الدرجة الثانية.

3- أن ينظر إلى المترجم بوصفه شريكاً للمبدع الأصل، ويجزى في سلم التقييم بناء على هذا.

4- أن تعتمد المواد المترجمة بوصفها مواد أساسية في التدريس، سواء كانت ممثلة للمادة المدروسة، أم كانت ممثلة لمراجعها الأساسية.

القسم الثاني، الشروط المادية للترجمة، وهي:

1- أن تخصص مكافآت مالية مجزية لكل ترجمة يُجْمِعُ التحكيمُ العلمي على جودتها.

2- أن ينشر العمل العلمي المترجَم، ويوزع أيضاً خارج إطار الجامعة. وبهذا ترتبط حركة المجتمع ارتباطاً نوعياً، وثقافياً وعلمياً بالمادة التي تقدمها الجامعة. وإن هذا ليجعل من الجامعة مركز إشعاع للعاملين فيها وللمجتمع الذي توجد فيه في الوقت نفسه.

3- أن تعقد الندوات العلمية داخل الجامعة، أي في أقسامها المختلفة، لمناقشة ما يلائمها من الكتب المترجمة، ولاستلهام أفكار من ذات المادة المترجمة، على أن يتم نشرُها وتعميمها من خلال النشرات الجامعية.

4- أن تصدر الجامعة نشرة، أو مجلة مختصة بالترجمة، فلا تنشر إلا المواد المترجمة، ولا تُعْنَى إلا بشؤونها.

ب- الشروط المعرفية للترجمة

وهي جملة الشروط المعرفية والإجرائية المؤدية إلى تفعيل الترجمة في الجامعة. وهي كما يلي:

1- افتتاح قسم خاص للترجمة وعلومها، متعدد اللغات، وإعطاء شهادة فيه تعادل درجة الليسانس.
2- فرض مادة الترجمة في مختلف التخصصات العلمية، وليس في التخصصات اللغوية والأدبية فقط.
3- تشجيع طلبة الدراسات العليا على تقديم مشاريع لترجمة كتاب بعينه، مشفوعاً بدراسة تتعلق بالكتاب نفسه موضوعاً وكيفية ترجمته.
4- العمل على توفير الموسوعات العلمية، وموسوعات المصطلحات، والاجتهاد على ترجمتها.
5- تدريس مادة من المواد في مختلف الأقسام والتخصصات بلغة أجنبية أو أكثر، وليس تدريس اللغة الأجنبية فقط.

ونعتقد أننا ما لم نمارس الترجمة بشكل منظم ودؤوب، فإن قطار الفوات الحضاري سيتجاوز سريعاً كل محطاتنا العلمية المقفلة والساكنة.

ثانياً: الترجمة بوصفها كتابة ثانية

أ- الكتابة والعلم

تتحرك قوى متعددة في لحظة الكتابة، بشدة أحياناً وبمكرٍ أحياناً أخرى، لتترك بصمتها على المكتوب لحظة إنجازه. ولكنّ المكتوب لا يستسلم، بل يمارس عليها تحويلاً لا يقلّ عنها شدةً ومكراً، ويصيّرها شيئاً من أشيائه، حتى لا يملك الناظرُ إزاءه إلا أن يقول أنْ ليس في النص سوى النص، أو ليس في الكتابة سوى الكتابة. الكتابة، إذن كائنٌ شديد التعقيد. ولكنْ هل يمكننا أن نقول: إنها -بوصفها كذلك- تمثل فعلاً علمياًّ؟

إن اختزال الكتابة إلى أيّ تصنيف يعني تضييق أفقِ الكتابة وخنقَ مساحة الإبداع. بل يعني اغتيالَ المكتوب أو قولبتهُ في إطار واحد. بيْد أنّ الكتابة لا تقوم من غير علم، وإن الإبداع لن يتحقق فيها من غير فعل علميٍّ نشطٍ يجوب كلّ أطرافها. وعليه، فإنّ السؤال الذي يطرح هو: كيف ينخرط العلمُ في الادب ويندمج فيه؟ ثم كيف تتحول جملةُ معارفه عمّا هي عليه لتصبح معارف يقولها المكتوبُ ويشكل بها نفسه أدباً، وفناً، وإبداعاً؟

ب- الكتابة والنسق

لا يدخل العلمُ إلى النص الأدبيّ على شكل فرضيات أو معادلات أو نظريات، بل على شكل أنساقٍ. ولذا أمكن بعضَ تيارات التحليل اللسانيّ أن ترى فيه أنساقاً رياضية، فعملتْ على استخراجها وحلّلتها تبعاً لذلك. ولقد نعلم، أنّ الكتابة في أيّ نصٍّ لن ترقى إلى شكلها الأدبي ما لم تكن الأنساقُ هي الأصلَ في تشكيلها. ولعلنا نستطيع أن نحدد ثلاثة أنساق لا يُمْكن لنصِّ الأدب أن يخلو منها ولا لفِعْلِ الكتابة أن يقوم بمعزل عنها؛ وهذه الأنساق هي: النسق الثقافي، والنسق اللغوي، والنسق الخاص بتكوين النص نفسه. وعلينا أن نلاحظ أنّ هذه الأنساق تقوم بعملين في وقت واحد: عمل مشترك بينها جميعاً: وعمل يمتاز به كلُّ نسق من الأنساق ولكنه لا يقوم في النص بمعزل عنها. أما المشترك فهو الذي يجعل من عناصر النص الداخلة في تكوينه وحدة كلية يتجلى تماسُكُها عبر العلاقات البنيوية التي تقيمها فيما بينها. وأما ما هو خاصٌّ بكلّ نسقٍ، فإنه يظهر من خلال خصوصية الميدان الذي يشتغل النسق فيه: فالنسق اللغوي يتيح للنص ممكن وجوده؛ والنسق الثقافيّ يغذي النص بمضامينه الحضارية والاجتماعية؛ والنسق الخاص بالنص يصهر النسقين في بوتقته، ويوفر للنص أدبيته، كما يجعل منه كائناً كتابياً متميزاً.

ج- الكتابة والقراءة

يرى غادامير أنّ «الكتابة وسط»[1]، ويرى بول ريكور أنّ «الكتابة تثبيت»[2]، ولقد نرى في السياق نفسه أنّ «الكتابة حيِّز ومكان». ولكن علينا أن ندرك أنّ هذا التعريف، في مقولاته الثلاث، إنما هو تعريفٌ «أداتي»، بمعنى أنه لا ينفذ إلى الكتابة في ذاتيتها الكتابية، فلا يتعدى حدود الفهم العملي والوظيفي لها. والخطير هو أنه يرى أنّ الكتابة تقوم في الكتاب، غير أنّ ما يوجد في الكتاب هو الخط والإشارة لا الكتابة. ونحن، كما ذكرتُ في مكان آخر، «إذ كنا، في أيّ لحظةٍ نشاء، نستطيع أن نشتري الكتاب وأن نقتنيه... -فإننا لا نستطيع أن نشتري الكتابة أو نقتنيها»[3]. وكذلك، إذا كنا نستطيع أن نستدعي الكتابة ذهناً، فإننا لا نستطيع هذا مع الكتاب؛ ذلك لأنّ ما يقوم في الأذهان، وينطق به اللسان، هو الكتابة لا الكتاب؛ لذا يجب أن يُنظر إلى المكتوب، والإشارات المرسومة على أنها دوالٌّ

وآثار، نستدلّ بها على الكتاب لا على الذات الكتابية؛ لأنّ هذه لا تحل في دوالها ولا تتجسد في مخطوطها. ولو أنها كانت كذلك لثبتت، ولصارت وسطاً ومكاناً. وإذا كان هذا هكذا، فما هي التجليات الحقيقية لهذه الذات؟

«ثمة فعاليتان للمتعة، تنطلق منهما كل عملية إبداعية: الأولى هي فعالية القراءة، والثانية هي فعالية الكتابة. ولقد نعلم أن هاتين الفعاليتين وجهان لفعل واحد. فالقراءة لا تنفكّ تدور في فلك الكتابة، بل هي كتابة ولكنْ بطريقة أخرى. والكتابة لا تنفك بدورها تدور في فلك القراءة، بل هي قراءة ولكن بطريقة أخرى[4]. وهكذا، عندما ننظر إلى الكتابة بوصفها قراءة، فإننا نكون قد حررناها من عقالها الأداتي ومتصورها المكانيّ بوصفها تثبيتاً، لنرى فيها ذاتاً تنجز نفسها عبر قراءات لا تنتهي بها حضوراً خلال أزمان لا تنتهي ديمومةً وتغيراً. كما نكون قد أطلقناها من أسرها التقنيّ، والبلاغيّ التقليديّ، و«العلمويّ» لنرى فيها شيئاً يتجاوز هذه الأمور. فالكتابة، إذ تكون قراءة، تكون قدرةً خلاقة تأتي بالشيء بعد أن لم يكن. والقراءة، بدورها، إذ تكون كتابةً، ترتحل بالشيء بعد أن يكون في أزمنة التأويل التي لا تنتهي، فتجعله صوراً متجددة لا نهاية لها.

د- الكتابة والترجمة

الترجمة هي بديلٌ آخر للقراءة، وهي أيضاً بديل آخر للكتابة في الوقت نفسه. إنها «قراءةٌ-كتابة» أو «كتابةٌ قراءة» وذلك تبعاً للفعالية التي نمارسها. ولعلها كانت، من أجل ذلك في كل اللغات، هي المفردة الوحيدة الدالة على ازدواجية هذه الفعالية.

يقف إزاء هذا المنظور للترجمة منظورٌ آخر، ويأتي من قبل لساني كبير هو جورج مونان. فهو يقررّ أولاً أنّ الترجمة ليست إلا تماساً بين لغتين. ويقرر ثانياً أن مزدوج اللغة هو المترجم، وأنه بسبب هذا يعدّ «مكان التَّماس بين لغتين (أو أكثر)، فهو نفسه يستعملها تعاقبياً». ويقرر ثالثاً أنّ «تأثيرات اللغة التي يترجمها في اللغة التي يترجم بها يمكن الوقوف عليها عن طريق التشابكات الخاصة. والتي تمثل في هذه الحالة الدقيقة ضلالاتٍ أو أخطاء في الترجمة»[5].

إذا تأملنا هذه الآراء الثلاثة أمكننا أن نقول: إنها تنطلق من متصورين: الأول تقليدي، والثاني تعليمي تقنيّ. أما التقليدي، فلأن الرأي الأول منها يرى أنّ الترجمة تماسٌّ يحصل بين لغتين. وهذا يعني أموراً ثلاثة:

1- الانتقال بالنص من لغةٍ أولى كُتب فيها إلى لغةٍ أخرى يسجله المكتوب فيها.

2- أن النص عبر التَّماس يخضع -أو يجب أن يخضع- لمفهوم المطابقة والمماثلة، وإلا حكم على الترجمة بمنطلق الخطأ والصواب.

3- أنّ اللغة في عمومها أداةٌ لا ذاتٌ.

إن هذا المتصور يحافظ على فهم معين استناداً إلى رؤية واقعية ولسانية للغة في الخطاب التواصلي. وبالفعل، فإن الترجمة، إذ يكون الخطابُ تواصلياً، تحليل اللغة إلى أداة: وإنها لتكون، هي نفسها، مجرد نقل للخطاب ولتماسِّ اللغات. ولكنْ عندما نمتحن هذا المتصور على صعيد الخطاب الأدبي لا التواصلي، فسنجد أنّ الأمر مختلف. ولقد نستطيع بياناً لهذا أن نقول:

1- إنّ النص الأدبي في لغته الأولى، وبتواطؤ معها - يؤسس معماره الخاص: لغة وموضوعاً. ولقد يدلّ هذا على أنه لا يمثل إلا حقيقة نفسه، ولا يتطابق مع أي شيء سواه. ومتصور الترجمة أنها تماسٌّ بين لغتين إنما يخرج بالنص من مفهوم النص بوصفه تأسيساً لمعماره وتمثيلاً لحقيقة نفسه، إلى مفهوم المطابقة والمماثلة.

2- إنّ النظر إلى الترجمة بوصفها تماساً بين لغتين - يفترض أنّ النص غير لغته، ولذا فإن الكلام، وفق هذا المنظور، لا يتم عنه ولا يستهدفه، بل يستهدف اللغة التي تنقله بوصفها أداةً. ولكن هذا الفصل بين النص ولغته قد كان عماد البلاغة قديماً في تأسيسها ونشوئها، كما كان سبيلها أيضاً في تكوين مفاهيمها وخاصة: التشبيه، والتمثيل، والمطابقة.

وأما المتصور التقني الذي نرى أنّ آراء مونان تنطلق منه، فهو الذي يجعل من الترجمة تماساً بين لغتين، ويرى أنّ المترجم هو مكان هذا التماس، وأنه «يستعملها تعاقبيا». وإذا دققنا النظر في هذا المنظور فسنرى ثمة توجهاً ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: أنه يعطي للمترجم كينونةً مكانيةً، فيها يحصل التماس بين

اللغتين. وقد يبدو الأمر بدهيّاً. ولكنْ إذا علمنا أنّ المترجم كائن زماني، فقد يعني هذا أننا إزاء كائن صيروري يختلف فيه النص كينونةً بين زمن الإرسال وزمن التلقي. ومن شأن هذا أن يؤسس النص على الاختلاف لا على الائتلاف، فلا يجعل التماس قائماً بين اللغات على النحو الذي يمكن لمفهوم المكان أن يوهمنا به.

وكذلك، فإن المكان ثابت، بينما الزمان متغير وانتقال في الصيرورة إلى ما لا يتناهى. وقد كان الأولى أن يُنظر إلى المترجم بوصفه إشارة دالة على المفارقة لا على التَّماس، وعلى التغير لا على الثبات، وعلى الانتقال زماناً لا على التحيث مكاناً... فهو ليس مكان تماس اللغات، وإنما هو صيرورةٌ تمكن اللغات من انتقالها وتغيرها، ومن استعمالها لا معاً على سبيل التماس لأن هذا محال، بل يستعمَلها تعاقبياً، أيْ في الزمان مرةً بعد مرة، وواحدة بعد أخرى. ولو أنّ «جورج مونان» فَعَلَ ذلك لخَلاَ قوله من تناقض بين النظر إلى الإنسان إذ عَدَّهُ مكاناً، واستعمال الإنسان للغات تعاقبياً، ولسار قولهُ فيه منطقاً ودلالة على وتيرة واحدة. فهو كائن زماني، وإنّ استعماله للغات إنما يكون على مثاله.

ثم إنّ اللغات، بعد هذا وذلك، اختلاف في ذاتها كما هو رأي «دو سوسير» أيضاً، فكيف تكون ائتلافاً مع غيرها؟ أليس في هذا ما يدعو إلى النظر إليها هي الأخرى بوصفها كائناتٍ زمانية، وأنها لو لم تكن كذلك لما تمكنت من حدوثها ووجودها؟ وإذا كانت هي كذلك، أفلا يعني هذا أنّ الترجمة هي تكرار المختلف لا تكرار المؤتلف؟ أفلا تفند حقيقة كهذه رأي «جورج مونان الثالث» الذي يقول فيه: «إنّ تأثيرات اللغة التي يترجمها في اللغة التي يترجم بها...، تمثل في هذه الحالة الدقيقة ضلالاتٍ أو أخطاءً في الترجمة»؟ أفليس الأجدى، والحالة هذه، أن نضع ما سماه «ضلالات» و«أخطاء» في إطار الاختلاف؟ وإذ ذاك، أفلا نكون قد وضعنا حداً لقضية طال الجدل حولها وهي أن «الترجمة خيانة»، فتصبح المقولة هي «الترجمة اختلاف»؟ إنّ هذه الأسئلة التي يعاضد بعضها بعضاً، ويجيب بعضها على بعض، قمينةٌ بأن تتجاوز بنا أحكام القيمة التي هي أساس كل نظر تقليدي، والقواعد المعيارية التي هي هدف كل إجراء تعليمي وتقني.

القسم الثاني: يقرر «جورج مونان» بدهية أخرى، إذ يرى أنّ «مزدوج اللغة» هو

«المترجم» وعند التأمل، سنقف، هنا أيضاً، على متصور تعليمي وتقني يفضي بالترجمة إلى آلية لا يمكن أن تنتهي إليها مآلا. وإذ ذاك سنجد أنفسنا نسأل: من المترجم؟ وهل كل مزدوج اللغة يعد مترجماً؟ وما النصّ؟ هل هو اللغة؟ وهل كل لغةٍ نصّ؟ وهل علم المرء بلغتين أو أكثر هو علم بالنص؟ أو هو علمٌ بآلية مسبقة القدرة على تأسيسه من جهة، وعلى فهمه وإعادة إنشائه بلغةٍ ثانية من جهة أخرى؟

ولكن إذا سألنا بداية «من هو المترجم»، فإننا نسأل نهاية، على ضوء هذه الأسئلة، «ما الترجمة؟» هل هي وجود لغوي أم هي وجود كتابي؟ وإذا كانت الترجمة وجوداً كتابياًّ، فهل هي وجود لكتابة أولى؟ أم هي وجود لكتابة ثانية؟ ولكن هل توجد كتابة أولى؟ أليست كل كتابة هي كتابة ثانية؟ ثم أليس الأصل في كل كتابة أن تكون كتابة ثانية؟ وإذا كان ذلك كذلك، أفلا تفضي العقول إلى القول بأن الترجمة كتابة ثانية؟ وإذا كانت كذلك، أفلا تمثل بهذا لغة المتعدد؟

هذا ضرب من الأسئلة، وهناك ضرب آخر تفرزه رؤية أخرى تؤكد هذا المذهب فلقد رأينا أنّ الترجمة فعالية مزدوجة، لا بين لغتين، بل أيضاً بين فعلين لا يمكنها أن تقوم من غيرهما معاً: إنها فعالية لفعل «القراءة»، وفعالية لفعل «الكتابة». ولذلك فهي تُعد «قراءة- كتابة» أو «كتابةً- قراءة» تبعاً للفعالية التي نمارسها. فهل علم المرء بلغتين يتصل ضرورة بهذه الممارسة؟ ثم ألا يعني هذا بالنظر إلى هذه الفعالية أنّ ازدواجية اللغة شيء وأنّ الترجمة شيء آخر؟ وإذ ذاك أفلا يمكن للترجمة أن تكون كتابة ثانية لنص أنجزه فعل القراءة فيها؟ وفي المقابل، أفلا يمكن للترجمة أن تكون قراءة ثانيةً لنص أنجزه فعل الكتابة فيها؟ ووفقاً لهذا المنظور أفلا تكون القراءة كلها (والترجمة قراءة) إنجازاً لكتابة، كما يمكن للكتابة كلها (والترجمة كتابة أيضاً) أن تكون إنجازاً لقراءة ثانية؟ وأخيراً، أفلا ينتهي بنا متصورٌ كهذا إلى غيبتين تكوينيتين ضروريتين لحدوث أيّ ممارسة، قراءةً وكتابةً، هما: غيبيتا النص الأول، والقراءة الأولى؟ وإذا صحت هذه الفرضية، ونظن أنها صحيحة، أفلا تكون الكتابة على الدوام إعادة كتابةٍ لنص غائب، ولذا تعد ثانية، وأنّ القراءة تستتبعها في هذا فتكون على الدوام أيضاً قراءةً ثانية؟

أسئلة كثيرة، إذن، يمكن أن تثار في وجه هذه البدهية. ولعلّ السبب الرئيس

يكمن في «الآلية» التي تفضي إليها. فالترجمة كما يوحي هذا المتصور، تصبح إجراءً آلياً بمجرد أن يصبح المرءُ مزدوج اللغة. وهكذا نرى أنّ عبارة «المترجم مزدوج اللغة» تعني أن الترجمة إجراء آليٌّ يشترط في حصوله علم المرء بلغتين أو أكثر؛ فإن تحقق هذا الشرط قامت الترجمة. ولقد يعني هذا الأمر، على صعيد آخر، أنّ النص (موضوع الترجمة وهدفها) وجود معلق، أو حضور بالقوة سابق على حضوره بالفعل في كل اللغات. وإذ ذاك وجب أن نقول: إننا نستدعي النص بلغة، فنخرجه من وجوده الممكن إلى وجوده المنجز.. وإننا ننقله بلغة أخرى، فنضاعف حضوره ونجعل عملنا باللغة على وجوده دليلاً. فإذا كانت هذه الفرضية صحيحة، فإننا سنخرج من هذا المتصور بمفهوم واحد عن الكتابة «الآلية» التي تجعل شرط وجود النص وشرط ترجمته رهناً بتكلم لغةٍ في حالة الكتابة، ومعرفة أخرى في حالة الترجمة. ومن هنا، فقد جاء وصفنا لهذا المتصور بأنه تقني. ذلك لأن كل التقنيات تفترض، في إنجاز عملها، الخضوع لآليات معينة تتناسب مع المبادئ التي تنطلق منها. وفي الحالة التي نحن بصددها، يكون امتلاك المرء للغتين هو المبدأ، ويكون إنجازه للنص كتابةً أو ترجمةً من النتائج الآلية لتطبيق هذا المبدأ. وهكذا نلاحظ أنّ كل تفكير تقنيّ ينطوي على آلية، أو على قدر كبير من السذاجة، وقدر أكبر من التسطيح في تصور المسائل وتناولها، ولا سيما إذا كانت هذه المسائل تحتاج إلى إطار نظري تطرح فيه. وما نقصده بالإطار النظري هنا هو إمكان إبداع المفاهيم بغية إدراك القضايا المطروحة على ضوئها إدراكاً معرفياً يتناسب معها من جهة، ويفسر حصولها من جهة أخرى. وليست الترجمة إلا واحدة من هذه القضايا.

والقضية، كما نرى في نهاية المطاف، هي أن الترجمة لغة المتعدد، وأن المتعدد ليس أصلاً واحداً ولا لغة واحدة، ولكنه أصل ثانٍ، وثقافة أخرى لتعبير ثقافي مفتوح.

* * *

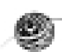
1-Hans-Georg Gadamer: Verite et Methode. Ed, Seuil. Tra-Fra, 1976, P.320.

2 - Paul Ricoeur: Du Texte a l Action. Ed, Seuil, Paris, P.137

3- رولان بارت، هسهسة اللغة، ترجمة: منذر عياشي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، 1999م، ص9.

4 - منذر عياشي، الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998م، ص5.

5-Georges Mounin: Les Problemes Theoriques de la Traduction. Ed, Gallimard. Paris. 1963. P.4.





الترجمة بين النقل والتأويل

يوسف سلامة(◆)

لو شاء المرء أن يكتب تاريخاً للترجمة لما كان تحقيق مثل هذا الأمر شيئاً ميسوراً، ولربما كان إنجازه -بالمعنى العلمي الدقيق- أمراً متعذراً من حيث المبدأ. ذلك لأن تاريخ الترجمة هو، بمعنى ما، تاريخ الإنسانية ذاتها، أو هو على الأصح تاريخ مقترن باللحظة التي أدركت فيها الإنسانية وعيها بذاتها فـ«الوعي بالذات» هو وعي «بالآخر» وعي بالاختلاف والمغايرة، وعي بآخرية يستعصي على الذات أن تبلغها مباشرة، وهو ما يكشف للذات الواعية بذاتها عن حاجتها إلى «وساطة» بينها وبين «الآخر»، هذا «الآخر» الذي يظل مستعصيا على الفهم، على فهم الذات له، ما لم تتحقق تلك «الوساطة» المتمثلة في نقل الآخر أو ترجمته أو تأويله، إلى شيء يمكـن لـ «الوعي بالذات» أن يتعرف على نفسه -ولو جزئيا- فيه. وهذا الوعي الآخر بدوره - الذي ينطوي على وعي مماثل بالذات- يقف عاجزا عن التعرف على «الآخر» أو التعرف على «الذات» في «الآخر» إلا عبر تلك «الوساطة» بين هذين الوعيين اللذين يمكن النظر إلى كل منهما على أنه «وعي بذاته» وعلى أنه «آخرية» من غير أن يستطيع هذا «الوعي المزدوج» الاهتداء إلى ذاته في آخريته إلا عبر معجزة تقرب الوعيين من بعضهما، من غير أن توحد فيما بينهما ولكنها تجعلهما قادرين على الدخول في تجربة مشتركة، أو على الانخراط في ضرب من التفاعل الخلاق، دون أن يفقد أي منهما هويته الذاتية التي هي عين الوجود

◆ كاتب وأكاديمي من سورية.

الذاتي، الذي مهما اقترب من الآخر فإنه يظل مطابقاً لذاته داخل كل تحولاّته وتقلباته.

وأما المعجزة التي من شأنها أن تحقق «الوساطة» بين كل صور «الوعي الذاتي» و«صورة الآخرية»- فليست إلا «الترجمة»، بالمعنى الواسع للكلمة، التي وإن كانت اللغة أرقى أشكالها و أخصبها، فإنه لا يمكن لها مع ذلك أن تعد الشكل الوحيد الممكن للترجمة. فهناك الكثير مما هو واقع في نطاقها، من غير أن يكون مقترنا اقترانا تاما باللغة المحكية والمكتوبة والمقروءة ومع ذلك تظل تجربة «الترجمة» مرتبطة بصورة جوهرية بفضاء اللغة وذلك لكونها الابتكار الإنساني الأكبر الذي أضحى بفضله للعالم والأشياء والمفاهيم والتصورات والعواطف تاريخٌ كليٌّ يدل على القيمة المشتركة، أو التي يفترض أن تكون مشتركة، داخل التجارب الإنسانية المتنوعة التي يرتبط كل منها بتاريخ «وعي ذاتي كلي» أي وعي أمة ما، ولكنه مع ذلك يكافح لأن يكون معنى كليّاً يربط بين تجارب الأمم المختلفة. إلى جانب هذا «التاريخ الكلي» يُوجَد وعي خاص بالأشياء مرتبط بالتجارب الجزئية والخاصة. لهذا «الوعي الذاتي الكلي» أو ذاك -أي وعي أمة ما- ما يجعل للأشياء والتصورات والمفاهيم والعواطف قيما رمزية مخصوصة ينفرد بها وعي أمة ما من الأمم.

أما «فعل الترجمة»، فيستمد شرعيته -بصورة ضمنية- من الافتراض بأن هناك عناصر كلية، أو شبه كلية، مشتركة بين صوَر الوعي الذاتي الكلي التي تنتسب إلى الأمم المختلفة. غير أن الممارسة الفعلية للترجمة تكشف عن وجود عنصر الخصوصية والتمايز، وهو ما ينفرد به كل وعي «ذاتي كلي» وعي هذه الأمة أو تلك. وما الصعوبات التي يواجهها المترجم في التعبير عن المعاني والتجارب والتصورات والعواطف التي ينطوي عليها نص معين بلغة محددة في لغة أخرى إلا شاهدٌ على أن الترجمة إنما هي ضرب من التأرجح بين كونها «نقلاً» وكونها «تأويلاً».

لو صح أن هناك عناصر مشتركة في التجارب الإنسانية بين كل الأمم في كل الحقب -لجاز الحديث عن الترجمة بوصفها نقلاً. ولكن لمّا كانت الشواهد التي يمكن لنا أن نسوقها في هذا الاتجاه هي أضعف من أن تذكر، فقد أصبح من

الضروري والمنطقي الحديث عن بُعد آخر في الترجمة هو بعد «التأويل». وهذا يعني أن أدق تعريف يمكن أن يقدم للترجمة يتمثل في قولنا: إنها ترجمةُ ما يُفْتَرَضُ أن يكون كليا إلى تجربة جزئية أو خاصة هي تجربة الأمة التي يقوم المترجم بنقل النص الأصلي إلى لغتها. ولما كان النقل المطابق من لغة إلى أخرى ضرباً من المستحيل، فقد كانت الترجمة في حقيقتها ضربا من التأويل يجب أَلاَّ يشير فقط إلى معنى واحد هو إفقار للنص، ذلك لأن التأويل بالمعنى الدقيق يشير أولاً وبالذات إلى كل ما من شأنه أن يدفع بالنص نحو العمق والغنى والانفتاح. فالتأويل الحقيقي إنما هو قراءة تتلمس الاتجاهات الباطنية للنص في تفاعلها مع قارئ بصير، مما يسمح في النهاية للترجمة بأن تكون نوعاً من السير في الاتجاهات الأساسية للنص، غير أنها اتجاهات كانت مطوية وخفية قبل القراءة التي سمحت بترجمة النص أو بقراءته وتأويله.

وبهذا تكون «الترجمة» -بصرف النظر عن تصورنا التفصيلي لها- نشاطاً إنسانيّاً «أمثليا» يحيل جوهره إلى تجربة التواصل بين الأمم والشعوب مما يسمح بالقول عن الترجمة: إنها عنصر مقوم في التجربة الإنسانية لا يتطرق الشك إلى قيمته حتى لو افترضنا أن المستقبل أو الآخر يتقن اللغة التي كتب بها النص؛ لأن المستقبل سيظل في تعامله مع النص الذي ينتمي إلى ثقافة مختلفة قارئاً أو مؤوِّلاً أو مترجماً حتى ولو قرأ النص بلغته الأصلية.

وحتى داخل إطار الفضاء الواحد، فإن تجربة القراءة وما يرتبط بها من تأويل تظل جزءا لا يتجزأ من الفعل المنتج للثقافة. ذلك أن المقدرة على قراءة نص ما داخل الفضاء اللغوي والثقافي نفسه تتفاوت وتتباين بتفاوت الأفراد وتباينهم في المقدرات والمواهب والإعداد المنهجي والعمق المعرفي، وهو ما يؤدي إلى ظهور القراءات المتعددة والتأويلات المتباينة وتمايز الرؤى وتعدد المداخل.

أما عندما يتم الانتقال بالنص من فضاء ثقافي إلى فضاء ثقافي آخر، فإن عمليات «التأويل» تصبح أشد جذرية وتعقيداً، لأنها غدت تعبّر عن قراءة ما، هي قراءة المترجم لنصٍّ كُتِبَ بلغة معينة عبر لغة أخرى لها خصوصياتها اللغوية وتاريخها الثقافي الخاص الذي يخلع عليها شخصية وعبقرية تَخُصَّانِهَا، الأمر الذي يجعل

نقل النص من لغة إلى أخرى فعلاً لا يمكن تصوره بمعزل القراءة والتأويل بصفة عامة. ولعل هذا الارتباط الوثيق بين الترجمة من ناحية وقراءة النصوص وتأويلها من ناحية أخرى هو ما جعل الكثيرين لا يعترفون بأن الترجمة «ممكنة والكثير مِنْ هؤلاء من يستنكرون ممارستها. وأشد ما يكون الاستنكار وعدم الاعتراف عندما يتعلق الأمر بترجمة بعض الأنماط النصية مثل لغة الكتب المقدسة ولغة الشعر»[1].

ومن غير شك فإن الترجمة «قديمة قدم المجتمعات البشرية حيث كانت ولا تزال وسيلة الاتصال والتفاهم بين كل جماعة تتكلم بلسان ما والجماعات الأخرى التي تتكلم بألسنة أخرى. ودواعي الاتصال والتفاهم كثيرة، منها ما يتعلق بشؤون التبادل السياسي والتجاري والفكري أيام السلم، ومنها ما يتصل بشؤون النزاع والقتال ثم ما يتبعها من تفاوض أيام الحرب»[2]. ومن الممكن القول عن الترجمة أيضاً: إنها «نقل من لغة إلى لغة أخرى، وهي من هذا المنطلق تفترض معرفة باللغة التي ننقل منها وباللغة التي ننقل إليها وتفترض معرفة بالمحيط الثقافي لكل لغة»[3]. كما يمكن النظر إلى الترجمة على أنها (نقل الكلام من لغة إلى أخرى ... أو هي إيصال فكرة أو تبليغها أو تحويل التبليغ إلى لغة أخرى وإعطاؤه شكلاً مكتوباً أو مسموعاً، أو وضع صيغة مطابقة لصيغة في لغة النقل)[4].

ومع ذلك يظل من الممكن النظر إلى الترجمة من زوايا متعددة تبني لنا تكامل النظرة إليها لا تناقضها. فهي تدل عند بعضهم على «ظاهرة امتزاج بين اللغات مرتبطة بخاصية ازدواج اللغة لدى المترجم وتكشف عن التداخلات الدارجة بين اللغات» وهي عند آخرين «عملية تأويل أو إعادة تلفظ بنقل رموز وقوالب لغة إلى لغة أخرى». أو هي «عملية اتصال وحوار يتم بها التفاعل بين المجتمعات المختلفة الألسن» أو هي أيضا «وصف لطبيعة التطابقات وشروط تحقيقها بين لغتين» وقد تعرف أيضا بأنها «نشاط كلامي ذهني يساعد على معرفة الضوابط التي تحكم فكر المترجم في أثناء انتقاله من شكل النص الأولى ومضمونه إلى المضمون الجديد وشكله الفني»[5]. ومن ذلك كله يتضح أن الترجمة - والترجمة الثقافية بخاصة- تعبر عن «عملية تواصل وتفاعل حضاري وفكري بين عالمين مختلفين تماماً بكل ما تعنيه الكلمة من غربة واغتراب، ومن نتائجها عادة إزالة هذا الشعور والعمل على

استيعاب الأفكار وكافة الجوانب الأنثروبولوجية من عادات وتقاليد مغايرة مما يؤدي إلى التفاعل والتنمية بالإضافة أو الطرح[6].

فجوهر الترجمة بناء على ذلك قائم فيما تتيحه من تواصل بين ثقافتين وبين عالمين يؤثر أحدهما في الآخر. غير أن هذا التأثير ليس له أن يتحقق إلا من خلال عمل المترجم، الأمر الذي يدعونا إلى التفكير في ماهية هذه العملية وفي كيفية إنجازها وفي حدود هذا الإنجاز . ويبدو أنه لا توجد ترجمة بمعنى النقل الحرفي أو الدقيق من لغة إلى أخرى أو من ثقافة إلى أخرى، وإنما من طبيعة هذا النقل أن يكون نوعاً من القراءة والتأويل ينهض بعبئه المترجم في أثناء عملية التفاعل التي قد يطلق عليها بعضهم اسم «النقل». ومن شأن هذا كله أن يكشف لنا عن الدور الأساسي لثقافة المترجم التي تعبر عن نفسه آخر الأمر في مقدرته المتميزة على التأويل.

وبوسعنا أن نميز في الترجمة بين قسمين كبيرين:

الترجمة الأدبية والترجمة غير الأدبية. أما الترجمة الأدبية فـ «تتعامل مع نص يقوم على قيم جمالية. والنص الأدبي ظاهرة جمالية قائمة بذاتها، وعمل إبداعي متكامل وتوليفةٌ لا يمكن فصل خيط من خيوط نسيجها ومن هنا فإن ترجمة العمل الأدبي عملية تفاعل إبداعي في إطار له ضوابطه الخاصة»[7].

وأما الترجمة غير الأدبية أو الترجمة العلمية فلا تواجهها على وجه العموم صعوبات كتلك التي تواجه الترجمة الأدبية التي يعدّ الجمال أهم عناصرها المقومة. ولما كانت الموضوعات التي تتناولها الترجمة غير الأدبية أو العلمية كالتجارة والزراعة والسياحة والعلوم التطبيقية وحتى النظرية منها قابلة للترجمة الدقيقة- فإن العلماء في هذه الميادين «يتناولون ببحوثهم موضوعات ليست مقصورة على بيئة دون أخرى ... وهناك وسائل عملية تمكن من إتقان هذا اللون من الترجمة وتمكّن من تعليمه»[8]. ولعل من أهم الفروق بين الترجمة الأدبية أو الجمالية والترجمة العلمية والتطبيقية أن بوسع المترجم اختيار أي نص أدبي بصرف النظر عن الزمان الذي كُتب فيه والثقافة التي ينتمي إليها، بينما لا يستطيع المترجم في ميدان العلم إذا كان يريد لما ترجمه أن يكون واقعا خارج تاريخ العلم

-إلا أن يختار نصوصاً أو أبحاثاً تتعلق بأحدث المنجزات العلمية ، هذه المنجزات التي هي بطبيعتها- وخاصة في عصرنا- أنها سرعان ما يتم تجاوزها من جانب الأبحاث الجديدة التي تظهر باستمرار. ولذلك فإن هناك من يرى «أن تترجم البحوث والدراسات العلمية، لا الكتب والمؤلفات فحسب؛ لأن هذه البحوث والدراسات تمثل الجديد في ميدان العلم وتحمل أفكار العلماء وآراءهم وتجاربهم وخبراتهم ... بصورة مستخلصات يعدّها متخصصون وتُنشر بالعربية في دوريات علمية عامة ومتخصصـــة...[9] ومعنى ذلك أن جوهر الترجمة قائم أساساً في صميم الترجمة الأدبية والجمالية وليس في الترجمة العلمية وليس في التعريب أيضاً ولو بصورة جزئية. على أن هذا لا يعني أن التعريب والترجمة العلمية منقطعة الصلة تماماً بماهية الترجمة. ذلك أن من شأن الاطلاع عليهما والوقوف على مشكلاتهما أن يزيد المترجم بصيرة في طبيعة المشكلات الخاصة بالترجمة.

ولو عدنا إلى ماهية الترجمة من حيث هي عملية فنية وجمالية وإبداعية، لقلنا: إنها تتكون من ستة عناصر أساسية متكاملة ومترابطة بحيث لا يمكن فصل الواحد منها عن الآخر لأنها بمجموعها هي التي تسمح بتحول النص من لغته الأصلية إلى اللغة التي يترجم إليها، مع بقائه محتفظاً بالشيء الكثير من قيمته الفنية والجمالية. وهذه العناصر على التوالي :

1- اللغة – المصدر .
2- النص – المصدر.
3- المترجم .
4- النص المترجم.
5- لغة الترجمة.
6- اللغة المستقبلة.

واللغة – المصدر، هي اللغة التي يقع اختيار المترجم على أحد نصوصها لترجمته إلى لغة أخرى مستنداً في اختياره لهذا النص إلى مسوغات هو وحده المسؤول عن تبريرها والدفاع عنها بقصد إقناع المتلقين بقيمة النص وأهمية نقله من لغة المصدر إلى اللغة المستقبلة. وعلى ذلك فإن اللغة – المصدر هي: «اللغة

التي ينتمي إليها النص المراد ترجمته، وهي تجريد ناتج عن دراسة نصوص تلك اللغة، ولا علاقة لها بالترجمة أصلاً فاللغة المصدر سابقة للترجمة، ودراستها سابقة لدراسة لغة الترجمة. فاللغة – المصدر موجودة بشكل مستقل تماماً عن ظاهرة الترجمة، وتُـدرس أيضا باستقلال تام عنهـــــا»[10].

أما النص –المصدر، فهو الجزء الذي وقع عليه اختيار المترجم من اللغة – المصدر من أجل نقله إلى لغة أخرى. وبوسعنا القول على وجه الإجمال: إنه إذا كانت «اللغة– المصدر» هي الأرضية التي تنطلق منها الترجمة والمرجع الأساسي في الحكم على ما ينتجه المترجم– فإن «النص–المصدر» هو النقطة المركزية المحددة للبدء في عملية الترجمة كما أن الرجوع إلى هذه النقطة –رجوعاً حرفياً– هو رجوع إلى النص في تركيبه ومعناه، في حين يكون الرجوع إلى اللغة المصدر رجوعاً إلى قواعدها وقوانينها العامة، هذه القواعد التي لا يمكن الاستغناء عنها من أجل فهم «النص– المصدر». ويشكل فهم «النص– المصدر» أول خطوة يقوم بها المترجم في عملية «الترجمة»[11].

وفيما يتعلق بالنص المترجم، فهو المادة اللغوية التي بوسعنا دراستها للوقوف على قيمة عمل المترجم، وهو ما لا يتأت لنا القيام به إلا بمضاهاة «النص– المصدر» المستمد من «اللغة– المصدر» بـ «النص المترجم» الذي تم نقله إلى لغة مستقبلة. وعلى ذلك يمكننا القول: إذا كانت نقطة البدء في عملية الترجمة هي «النص– المصدر»، فإن النص المترجم هو المادة اللغوية الفعلية. والمحدودة الناتجة عن عملية الترجمة، فالنص المترجم هو مادة لغوية أنتجت فعلا كجزء من عملية الترجمة «نص– مصدر»... لهذا يفترض «النص المترجم» أسبقية «لغة المصدر» و«نص مصدر»، و«مترجم»[12].

وأما أشد العناصر أهمية هي تلك التي نلتقي بها عند تحول «النص المصدر» إلى «نص مترجم»، فيتمثل في كون النص المترجم قد أصبح موجهاً إلى متلقين آخرين لم يكن «النص– المصدر» موجهاً إليهم أصلا. وذلك راجع إلى الانتقال اللغوي من لغة إلى أخرى، وهو ما نجم عن ترجمة النص المصدر من اللغة المصدر

إلى لغة مستقبلة هي لغة الترجمة. وعلى ذلك فإنه «بينما يكون النص المصدر موجهاً إلى مجموعة معينة ذات لغة محددة- ينقل النص المترجم هذا التوجه ويخاطب متلقين أو قراء أو مستمعين جددا غير المقصودين بالنص المصدر وبلغة غير لغته»[13].

وأما اللغة المستقبلة فهي المادة اللغوية التي أنتجتها الترجمة نتيجة لتحول نص مصدر من «لغة مصدر» إلى «نص مترجم» في لغة أخرى هي اللغة المستقبلة .. ولا بد لهذا النص المترجم حتى يتذوقه الناطقون باللغة المستقبلة من أن يصاغ «النص المترجم» باستخدام المنظومة اللغوية «للغة المستقبلة» بنحوها ومفرداتها وتراكيبها المألوفة... إلخ، ويحاول أن يقترب من المعايير المألوفة أو الشائعة فيها. وكما هو الآن بالنسبة للغة المصدر، فاللغة المستقبلة هي لغة أصيلة لها وجودها ونصوصها وتاريخها بغض النظر عن طبيعة الترجمة[14].

وأخيراً فإن المترجم هو أهم العناصر في عملية الترجمة بأكملها. فهو الشخص الذي تلتقي في جهوده جميع العوامل الأساسية لعملية الترجمة. وفي الحقيقة «فإن دراسة الترجمة، ولغة الترجمة هي دراسة ما لدى المترجم من قدرة لغوية، وما ينتجه فعلاً من نصوص مترجمة. فعند المترجِم تتوفر المعرفة اللازمة للغتين أو أكثر، وعنده المهارة في النقل بين اللغات، وهو المفسر للنص المترجم، وتفسيره يحدد طبيعة المعنى الذي يترجمه ويقرؤه القراء بلغة غير لغة النص المصدر»[15].

ومن كل ما تقدم يتبين أن وظيفة المترجم لا تقف عند حد نقل مادة لغوية إلى مادة لغوية أخرى، بل إن جوهر وظيفته كامن في أن المترجم «هو المؤول بالمعنى الهيرميونيطيقي: ويجب تحديد هذه الوظيفة للمترجم بالمعنى الضيق للمدرسة التفسيرية الهيرميونيطيقية... فالوظيفة التفسيرية موجودة نظرياً على الأقل في جميع أنواع الترجمة»[16]. فلعمل المترجِم أهمية قصوى تتجاوز كونه ينقل نصاً من لغة إلى أخرى؛ لأنه في الحقيقة من خلال هذا النقل ينهض بوظيفة التأويل لما يترجم من نصوص. والتأويل ثمرة للقراءة التي تعطي النص معناه في إطار ترجمته

إلى لغة مستقبلة.

وعلى ذلك يمكننا أن نقول عن المترجم: إنه مؤلف ثانٍ وليس مجرد ناقل. وما يبرر ذلك هو الاختيار الأولى للنص الذي هو من عمل المترجم على وجه الحصر، ولكونه قارئاً لما اختار من النصوص، وبذلك لا يخرج العمل المترجَم إلى مستقبله إلا بعد أن يكون مؤوَّلا: أي أن ذات المترجم تنجز عملية مثلثة فهي تستسلم لانفتاح النص، وكل نص حقيقي يمتاز بالانفتاح اللامحمود على قارئه، ومن جهة أخرى فإن مقاصد الذات التي اختارت النص من حيث المبدأ كي تترجمه تحاول أن تهتدي إلى ذاتها في صميم النص المصدر. ثالثاً وأخيرا فإن التعبير عن المادة اللغوية ذاتها بلغة أخرى يفرض على المادة الأصلية نوعاً من التحول الناجم عن ماهية اللغة الثانية التي تنفرد بنظام لغوي فريد لا بد له من التأثير في طبيعة المادة نفسها التي يتم التعبير عنها بهذه اللغة الجديدة. وينبغي ألا يفهم أحد من ذلك أن من حق المترجم التصرف في معنى النص الأصلي حسبما يريد، أو أن يُزَوِّرَ المعنى الذي ينطوي عليه النص، بل على العكس من ذلك تماماً إذ يتعين على المترجم «المحافظة على هذا المعنى، ولكن بما أنه يجب أن يفهم في عالم لغة أخرى- وجب أن يؤدي فيها بطريقة مختلفة. فلهذا السبب فإن كل ترجمة تفسير، بل إن بإمكاننا القول: إنها دائماً اكتمال التفسير الذي أضفاه المترجم على الكلمة التي عرضت عليه»[17]. على أن اكتمال التفسير هذا لا يعني أبداً نوعاً من التكرار الذي يقلد المترجم فيه السياق النفساني للمؤلف صاحب النص الأصلي، بل يشير اكتمال التفسير ههنا إلى أن هناك ضروباً من التفاعل الخلاّق بين المترجم والنصّ توفرها للمترجم قراءته المعمقة للنص. ولعل هذا ما يفسر لنا إخفاق الترجَمات التي تتوخى أن تنتج لنا نسخة حرفية عن النص، فيغيب منها نتيجة ذلك كل آثار البصيرة التي يجب على المترجم أن يستنير بها في قراءته للنصوص وترجمتها. ولذا يرى بعضهم أن الترجمة «ليست مجرد انبعاث للسياق النفساني الأصلي لصياغته، لكنها إعادة خلق للنص توجهها عملية فهم ما قيل فيه حتى لو نجح المترجم في جعل حياة المؤلف وعواطفه وكأنها نابعة منه»[18].

ثمة أمور أكثر أهمية في إنتاج النص المترجم يتعين مواجهتها وعنصر التفسير أو التأويل – وإن كان ثمة فوارق ضئيلة فيما بينهما– يسمح لنا بالقول عن الترجمة بأنها «إضاءة– إضافة، وعلى كل مترجم أن يأخذ على عاتقه هذه الإضاءة. كذلك من البدهيّ أنه لا يسعه أن يترك شيئاً معلقاً مما يبدو له غامضاً. إن عليه أن يكشف اللون لأن هناك حالات قصوى يتضمن فيها النص الأصلي شيئاً ما غامضاً. حتى بالنسبة للقارئ الأصلي. ولكن حالات التأويل القصوى هذه هي بالضبط التي يبدو فيها بوضوح الإكراه الذي يتعرض له المترجم. وعليه ههنا أن يذعن، أن يقول بوضوح، كيف نفهم. ولكن طالما تعذر عليه تقديم تعبير حقيقي عن جميع أبعاد نصه، فهذا يعني بالنسبة إليه تنازلاً مستمراً»[19]. وبمقتضى ذلك تكون الترجمة في حقيقتها إضاءة وإضافة واختراقاً للغموض الذي يكون مخالطاً للنص الأصلي، وليس بوسع المترجم أن يترك أمراً معلقاً إذ لابد له من قول شيء يجعلنا نفهم. وما يقولـه في الحقيقة هو تأويل المترجم أو قراءته. ومن الأمثلة الكلاسيكية على عودة القراء الأصليين إلى الترجمة –من أجل مقاربة النص واختراق نقاطه الغامضة– كتاب (علم المنطق) للفيلسوف الألماني (هيغل). إذ لا يسع القارئ الألماني الجاد إذا ما شرَع في قراءة هذا النص الهيغلي المشكل إلا أن يضع الترجمة الإنجليزية لهذا النص على يمينه، بينما تكون الترجمة الفرنسية على شماله، حتى يقف على القراءات المختلفة لهذا النص في غير لغة وترجمة. فإذا ما علمنا أن لهذا الكتاب ترجمتين إنجليزيتين وترجمة فرنسية واحدة على حدّ علمنا تبينت لنا أهمية القراءة الجادة التي تنتج ترجمة لا يمكن إلا أن تكون مستندة إلى نوع من التفسير أو التأويل ولذلك جاز للقائل عن المترجم أن يقول: «وحده المترجم الذي يحمل إلى اللغة الشيء الذي يبرزه النص، أي يجد لغة لا تكون لغته وحسب، بل لغة ملائمة للنص الأصلي، وحده يستطيع فعلاً إعادة الخلق، فمهمة إعادة الخلق، أي مهمة المترجم، لا تختلف نوعياً عن المهمة التأويلية العامة التي يطرحها أي نص آخر، فليس ثمة فرق إلا في الدرجة»[20].

وعلى ذلك فالترجمة لا تنفصل عن عملية التأويل؛ لأنها ثمرة للقراءة أصلاً.

وليس من معنى لكوننا نقرأ إلا أننا «ننتج خطاباً جديداً، ونربطه بالنص المقروء، هذا الارتباط بين الخطاب القارئ وبين الخطاب المقروء -داخل التكوين الذاتي للنص ذاته- قدرة أصيلة على استعادة الخطاب لذاته بشكل متجدد، وهي التي تعطي خاصيته المفتوحة على الدوام: والتـأويل هو النهاية الفعلية لهذا الارتباط بين خطاب وآخر وهذه الاستعادة المتجددة»[21]. ومن ذلك يتبين أن الترجمة تنتج خطاباً ناجماً عن قراءة المترجم للنص الأصلي. وتبلغ هذه القراءة منتهاها عندما تتحول إلى تأويل، أي إلى نص أو قول أو خطاب يمتلك مقوماته الخاصة تماماً. وهذا يعني أن بوسع أي قارئ أن ينتج نصّاً جديداً ابتداء منه. ولم يكن ذلك بالأمر الممكن إلا لأن القراءة الجديدة قد حققت من الفاعلية القدر الذي يكفي لكي تتحول إلى نص أو خطاب.

وليس ثمة شك في أن تأويل النص الذي أنتج خطاباً جديداً أو نصاًّ جديداً لا يمكن تصوره منفصلاً عن تأويل الذات لذاتها، ذلك أن النص يوفر فرصة للذات لتتعمق تعرفها على نفسها، مثلما أن الذات أيضاً بوسعها أن تفيض من لدن ذاتها على النص إشعاعات لم يكن من السهل اكتشافها فيه لولا فاعلية الذات وفعلها داخل هذا النص المفتوح. فاكتمال تعقل النص لا يمكن له أن يقع خارج تعقل الذات لذاتها داخل النص ذاته بشكل أحسن ومغاير وتبدأ في تحقيق ذلك الفهم الذاتي»[22] فليس النص من منظور الذات إلا مناسبة تسمح لها بإنتاج الخطاب، أو هو بعبارة أخرى مناسبة كي تحقق الذات عبره مزيداً من الوعي الذاتي بذاتها في آخرية هي في صميمها وعي ذاتي آخر، هو صاحب الخطاب أو النص، وهذه هي حقيقة الترجمة على الأصالة وبصورة فعلية. ولئن دل كل ما تقدم على شيء، فإنما يدل على أن الترجمة هي واحدة من بين أهم السبل التي يفزع إليها الوعي الذاتي الإنساني -الفردي والجماعي- بقصد تحقيق التواصل بينه وبين الوعي الذاتي الآخر. وهذا ما يسمح لنا بالقول عن الترجمة، التي هي في حقيقتها «تأويل» بأنها تضطلع بعملية تحويل «ذلك الغريب المتباعد إلى شيء خاص بالذات ومتملك لديها»[23].

وعلى ذلك، فلو شاء المرء أن يتحدث عن ماهية الترجمة مجملاً -لأمكن له أن يقرر بأنها «نمط أمثلي» من أنماط التواصل بين الأفراد والجماعات والثقافات والحضارات، وأن من شأنها أن توطد الحوار بين الأفراد وبين المجتمعات الإنسانية. ومن شأن التفاعل الذي تولده أن ينتهي إلى إنتاج بؤرة مشتركة قابلة للتوسع والنمو بحيث يمكن لها أن تشارك في خلق الظروف التي من شأنها أن تعمق الاتصال وأن تخلق دائرة من القيم المشتركة، وهو ما من شأنه إنتاج مزيد من التقارب بين الأفكار والقيم وأساليب الحياة التي تيسر سُبل التعايش بين الثقافات المختلفة، أو التي قد تتيح الحد من التوتر والعنف بين الثقافات والحضارات التي ينتجها بنو البشر. ذلكم هو رأي الذين ينظرون إلى قضية الترجمة وغيرها من القضايا المرتبطة بمشكلات التواصل بين المجتمعات البشرية والثقافات الإنسانية نظرة انفتاح بعيدة عن التعصب القومي والديني والعرقي، بل أي شكل آخر من أشكال التعصب.

❋ ❋ ❋

1- عمر شيخ الشباب، التأويل ولغة الترجمة، دار الهجرة، بيروت 1989م، ص9.

2- شحادة الخوري، الترجمة قديما وحديثا، دار المعارف سوسه، تونس، ب . ت، ص33.

3- مصطفى ماهر، الترجمة والتنمية الثقافية، ندوة الترجمة والتنمية الثقافية بإشراف لمعي المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1992م، ص1-3.

4- علي بن إبراهيم النملة، مراكز الترجمة القديمة عند المسلمين، مطبوعات مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض 1992م، ص 82-83.

5- محمد حلمي هليل، المترجم العربي والمصطلح الفني، ندوة الترجمة والتنمية الثقافية- بإشراف لمعي المطيعي، مرجع مذكور سابقاً، ص 101-102.

6- المرجع نفسه، ص103.

7- مصطفى ماهر، مرجع مذكور سابقا، ص 14-15.

8- المرجع نفسه، ص 15-17.

9- شحادة الخوري، مرجع مذكور سابقاً، ص94.

10- عمر شيخ الشباب، مرجع مذكور سابقا، ص19.

11- المرجع نفسه، ص22.

12- المرجع نفسه، ص26.

13- المرجع نفسه، ص25-26.
14- المرجع نفسه، ص31.
15- المرجع نفسه، ص22-23.
16- المرجع نفسه، ص23-24.
17- هانس جورج غدامير، نص من كتاب الحقيقة والمنهج ترجمة آمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد الثالث، صيف 1988م، بيروت، ص20-12.
18- المصدر نفسه، ص22.
19- المرجع نفسه، ص22.
20- المرجع نفسه، ص22-23.
21- بول ريكور، النص والتأويل ، ترجمة منصف عبد الحق ، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد الثالث، بيروت 1988م، ص47.
22- المصدر نفسه، ص47.
23- المصدر نفسه، ص48.





ترجمة القرآن الكريم
إشكاليات وأبعاد

شتيفان فيلد(*)

قبل التطرق إلى الموضوع أعرض في عجالة سريعة، تطور اهتمام الدراسات الألمانية، في القرنين التاسع عشر، والعشرين، بالقرآن الكريم. وهو اهتمام كان من علماء غير مسلمين، تقدمهم تيودور نولديكه (Theodor Noldeke) بكتابه عن «تاريخ القرآن» (Geschichte des Korans)، وقد صدرت الطبعة الأخيرة من هذا الكتاب عام 1961م في ثلاثة مجلدات. ثم تلاه كتاب إيجناز جولدزيهر: «مذاهب التفسير القرآني» (Die Richtungen der islamischen Koransauslegung). وأذكر أيضا كتاب أنجيليكا نويفيرت «دراسات عن بنية السور المكية» (Student zur Struktur der mekkanis œchen Suren)، ثم دراسات تيلمان ناجل عن الآيات المدنية في السور المكية، إلى جانب كتابه العام عن «القرآن». واليوم نجد بين المتخصصين في الدراسات عن القرآن الكريم، هارتموت بوبزين في كتابه «القرآن في حقبة الإصلاح الديني في القرن السادس عشر» (Der Koran im Zeitalter der Reformation) .

وقد قوبلت محتويات هذه الكتب والدراسات بالتحفظ الشديد من قبل بعض العلماء المسلمين، نظراً لأن مؤلفيها تعرضوا أحياناً لقضايا يختلف فيها المسلم وغير المسلم لأسباب عقدية، الأمر الذي لا يخلو من الحساسية.

(*) رئس سابق للمعهد الشرقي في جامعة بون ، ألمانيا.

ولكن ظهر في السنوات الأخيرة جيل جديد من خريجي الجامعات الألمانية، تخصص في العلوم القرآنية، وأفراد هذا الجيل ألمان مسلمون، وأذكر منهم لمياء قنديل، التي قامت بدراسة عن «القَسَمِ في القرآن» (den Koranischen Schworen Studien zu). وكمثل ثان لهذا الجيل أذكر نفيد كرماني ودراسته عن «الإعجاز القرآني، وتاريخ قبول النص القرآني في صدر الإسلام». وقد حظيت هذه الدراسة بقبول واسع، واهتمام شديد من قبل المثقفين الألمان، والصحافة والإذاعة الألمانية.

1- صعوبات ترجمة معاني القرآن الكريم إلى الألمانية

يعيش في ألمانيا، كما تعرفون، حوالي ثلاثة ملايين مسلم، وفي أوروبا كلها أكثر من عشرة ملايين مسلم في أغلب الظن. ومن بين هؤلاء المسلمين المقيمين في أوروبا هناك أقلية قليلة تستطيع فهم القرآن الكريم وتلاوته باللغة العربية. ومعظم المسلمين في ألمانيا من أصل تركي، ولغتهم الأم هي التركية، أو الكردية غالبا. وإلى جانب ذلك يوجد عدد يتنامى من المسلمين من أصل تركي، إلا أنهم أصبحوا ألمانيي الجنسية، ولغتهم الأم هي الألمانية. وهكذا توجد للقرآن الكريم في ألمانيا ترجمة بالتركية، كما أن الترجمات الألمانية لمعاني القرآن لا تقل عن اثنتي عشرة ترجمة.

وعندما أقول بأن هناك ترجمات مختلفة للقرآن الكريم، فإني أدرك أنه، طبقا لتعاليم الإسلام، لا يمكن أن تكون هناك ترجمة حقيقية لنص القرآن العربي إلى أية لغة أخرى، والممكن فقط هو ترجمة معاني القرآن. بل إن بعض المترجمين يلتزم الحذر، ويسمي ترجمته بـ «المعاني التقريبية للقرآن الكريم» وبطريقة ما ينطبق على ترجمة معنى أو مضمون البيت الشعري إلى أية لغة أخرى، إلا أنه لا يمكن ترجمة روح الشعر إلى هذه اللغة الأخرى. وبناء على هذا الإدراك فإن كثيرا من ترجمات معاني القرآن، التي يشرف على طبعها أو يقوم بها مسلمون، ترفق بنص القرآن الكريم نفسه. وتعد ترجمات معاني القرآن هذه نوعا من التفاسير للقرآن، لا يغني عنه.

لقد قال محمد أسد، النمساوي الأصل الذي آمن بالإسلام، والمتوفى عام

1992م، قال في كتابه الذي جعل عنوانه «هل يمكن ترجمة القرآن»: «لا يمكن للإنسـان -الذي عايش روعة جمال هذا الكتاب حقيقة- أن يجرؤ على ادعاء ذلك، أو أن يقوم حتى بمحاولة الوصول إلى هذا الهدف».

وطبقا لمذهب معظم علماء المسلمين فإن من الخصائص الأسلوبية المهمة، المميزة للقرآن الكريم: الحذف، والإيجاز في التعبير. وهذان المصطلحان بلاغيان متقاربان، إلا أنهما متغايران.

وعن خاصية هذا الحذف قال محمد أسد:

«لنقل معنى القرآن إلى لغة أخرى، لا يجري فيها الحذف بطريقة مماثلة، يجب على المترجم أن يوصل للقارئ الفقرة الفكرية المتروكة بقصد في النص القرآني، واضعا ما يترجمه بين قوسين. وإذا لم يقم بذلك فإن الجملة المعنية في الترجمة تفقد كل حيوية، وفي كثير من الأحيان تفقد كل معنى أيضا».

بهذا صَوَّر محمد أسد أحد أهم الصعوبات، التي تشترك فيها كل الترجمات. إذ إن هذه الإضافات ليست جزءا من النص القرآني هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يمكن الاستغناء عنها في تمكين القارئ غير العربي من فهم نص القرآن. ويجب توضيح فصل هذه الإضافات عن ترجمة النص الأصلي للقارئ؛ إذ يتوجب على هذا القارئ، الذي لا يتقن العربية، أن يعرف ما هو من النص القرآني، وما هو إضافي، أي ما ليس من نص القرآن الكريم.

وربما تتمثل الصعوبة الأشد في أن مضمون هذه الإضافات يبدو متعلقا جدا بالرأي الشخصي للمترجم؛ فإذا ما قارنا مثل هذه الإضافات في ترجمة ألمانية، قام بها أبو الرضاء محمد بن أحمد بن رسول من جهة وبالترجمة الألمانية، التي ظهرت حديثا عن مؤسسة الملك فهد، وقام بها الأستاذ عبد الله الصامت (فرانك بوبينهايم)، والدكتور نديم إلياس، من جهة أخرى - لوجدنا أولاً أن هذه الإضافات المتعلقة بنفس الموضع في القرآن مختلفة إلى حد كبير، ونجد ثانيا أن إحدى الترجمات تحتوي على إضافات متعلقة بموضع ما في القرآن، لم تر الترجمة الثانية أو الثالثة ضرورة لأية إضافة بالنسبة له، والعكس صحيح.

ويضاف إلى ذلك صعوبة أخرى، تتمثل فيما تتضمنه معظم الترجمات الحديثة للقرآن الكريم إلى الألمانية أو الإنجليزية من شروح أو إيضاحات إلى جانب النص القرآني. هذه الشروح لا تكون ضمن نص الترجمة مباشرة، وإنما في ملحق خاص، أو كهوامش للآيات. وهنا تشتد الفروق بين الترجمات المختلفة. إذ في حالات كثيرة تقدم إحدى الترجمات تفسيرا طويلا لأحد المواضع في القرآن، بينما تورده ترجمة أخرى دون أي تفسير .

إلى جانب ذلك هناك صعوبات أسلوبية أخرى، وصفها صاحب إحدى الترجمات الألمانية، محمد بن أحمد بن رسول، بقوله: «يمكن أن يتضمن النص الألماني في بعض المواضع صيغا غير مألوفة (أي في اللغة الألمانية)، بل تعبيرات يصعب فهمها. بيد أن هذا لا يمكن تجنبه، حتى يمكن تقديم نص يكون صورة صادقة للنص الأصلي/ العربي». هنا تحددت الصعوبة المشهورة لترجمة أي نص، ألا وهي؛ إلى أي مدى يجب أن تقترب الترجمة من النص الأصلي، على حساب صعوبة فهم النص المترجم؟ وإلى حد ينبغي معه أن تكون الترجمة في لغة الترجمة جيدة القراءة ومفهومة، على حساب البعد عن الأصل؟

وفي حالة نص له أهميته كنص القرآن الكريم، ونظرا إلى الفروق اللغوية الكبيرة بين العربية والإنجليزية- فإن هذه الصعوبة العامة تكون شديدة بوجه خاص.

ويجب أن نتذكر هنا أن علماء العرب قد فرقوا بين الترجمة الحرفية، والترجمة لمعاني الكلام (راجع روزينتال ص33). وفيما يتعلق بالترجمات من اللغة اليونانية إلى العربية بيّن صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، المتوفى عام 764هـ، في كتابه «الغيث المسجم» :

إن هناك إمكانيتين للترجمة:

1- يقوم المترجم بدراسة كل لفظ يوناني، ومعناه، ثم يبحث عن اللفظ العربي، الذي يكون له معنى يوافق المعنى اليوناني، ويستخدمه. ثم ينتقل إلى لفظ آخر، ويتعامل معه بالطريقة نفسها، إلى أن ينتهي من ترجمة النص، المراد ترجمته إلى العربية. وهذه الطريقة رديئة لسببين ؛ أولهما أنه لا يوجد لكل

لفظ يوناني ما يوافقه في المعنى من الألفاظ العربية، وتبعا لهذه الطريقة تظل ألفاظ يونانية دون ترجمة. وثانيهما أنه لا تتطابق بعض العلاقات النحوية الخاصة في إحدى اللغتين مع نظيراتها في اللغة الأخرى، وبهذا يؤدي استخدام بعض المجازات، كما ترد في كل لغة، إلى نشوء أخطاء أخرى.

2- وأما الإمكانية الثانية، فيأخذ فيها المترجم الجملة بكاملها في الاعتبار، ويبلور معناها بوضوح، ثم يعبر عنه بجملة عربية، تؤدي المعنى نفسه دون اعتبار لمدى موافقة كل لفظ في إحدى اللغتين نظيره في الأخرى. وهذه الطريقة هي الطريقة المثلى.

هذا ما كان يتعلق بالنصوص اليونانية، التي كانت تترجم إلى العربية. مشكلة الترجمة الحرفية لنص يوناني إلى اللغة العربية تشبه مشكلة ترجمة معاني القرآن الكريم.

ولهذا توصل بعض علماء المسلمين المحدثين، فيما يتعلق بترجمة القرآن، إلى رأي مماثل تماما. إذ قال شيخ الأزهر السابق، الدكتور جاد الحق علي جاد الحق، في تقديمه لإحدى ترجمات معاني القرآن إلى الإنجليزية: « تنقسم الترجمة إلى نوعين: الترجمة الحرفية، والترجمة لمعاني الكلام. وقد اتفق علماء المسلمين على أن الترجمة الحرفية غير ممكنة، إن لم تكن في كل القرآن ففي أكثره» (المنتخب: ص7-8).

بذلك، لم تنته صعوبات إيجاد الأسلوب المناسب للترجمة إلى الألمانية فهل ينبغي أن تترجم معاني القرآن الكريم إلى الألمانية في لغة أدبية منتقاة، أم تكون بصيغ لغوية حديثة كلغة الصحافة مثلا؟ بالنسبة إلى القراء الألمان اليوم، يعتبر ما ترجمه «فريدريش روكيرت» من القرآن ترجمة بلاغية عالية كالأدب الألماني الرفيع، بينما تعد ترجمة «رودي باريت» للقرآن ألمانية حديثة، بل لا يندر اعتبارها لغة قريبة من لغة الحياة العادية، واخترت ترجمة معاني القرآن الكريم التي قام بها نديم إلياس، وعبد الله الصامت (فرانك بوبينهايم) أسلوبا مختلفا؛ إذ يقول المترجمان:

استخدمت اللغة الألمانية المقروءة والمكتوبة المعاصرة، ولم تستخدم الألفاظ والتراكيب الأدبية المندثرة. كما لم تستخدم الألفاظ والتراكيب الدخيلة على اللغة الألمانية من لغات أجنبية عنها، كالإنجليزية والفرنسية، ولا الكلامات المبتذلة». فكيف ينبغي على القارئ الألماني الذي لا يتقن العربية، أن يقرر قبول أية إضافة أو أي إيضاح داخل الترجمة؟ وكيف يقرر الأسلوب المناسب لهذه الإضافات والإيضاحات. والإجابة باختصار أنه لا يمكنه ذلك. وسأكتفي بمثل بسيط يمثل إشكالية ترجمة النص القرآني الكريم وهذا المثل يخص البسملة: حيث ترجمها بعضهم I m Namen Gottes ، على اعتبار أن كلمة Gott تقابل لفظ الجلالة في العربية، وترجمها بعضهم I m Namen Alla، وللطريقتين في الترجمة أنصار من المسلمين وغير المسلمين لأسباب لغوية وعقدية متباينة. فكيف يعرف القارئ الألماني العادي الفرق بين ترجمتي البسملة، وكيف يفاضل بينهما؟ يبدو أن الإمكانية تتمثل في أن تقوم هيئة إسلامية لها مكانتها باستحسان ترجمة معينة لمعاني القرآن الكريم. وهكذا صدرت الترجمة الألمانية التي أوصى بها مؤتمر العالم الإسلامي في كراتشي، وفضلاً عن ذلك هناك الترجمة التي قام بها مصطفى ماهر، ويشهد لترجمته أن لجنة من الأزهر راجعتها واعتبرتها جيدة. بيد أن هنا أيضاً لا يتوفر الاطمئنان المطلق، إذ إن لجنة الأزهر والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية أعلنت، على سبيل المثال، استحسان ترجمتين إنجليزيتين، الواحدة تلو الأخرى، وفي وقت قصير، رغم أنهما تختلفان اختلافاً ومع ذلك تستمر المحاولات دائما من جديد لنقل معاني القرآن إلى الكثير من لغات العالم قدر الإمكان وهذا أمر طبيعي؛ لأن المسلمين يرون من الواجب عليهم تعريف البشرية كلها برسالة الإسلام. والضرورة إلى ذلك لم تضعف، بل تغدو دائما أقوى. إذ إن عدد المسلمين إجمالا يفوق -وبسرعة- عدد المسلمين الذين يتقنون اللغة العربية، كما أن الغالبية الغالبة من المسلمين اليوم لا يفهمون العربية. أي أنه لا بد من الاستمرار في ترجمة معاني القرآن الكريم إلى كل لغات العالم. وبما أنه، فضلا عن ذلك، يطرأ التغير باستمرار على كل لغات العالم، فيجب على مر الزمن أن تتجدد ترجمة القرآن إلى اللغة نفسها.

2- منهج التفسير الأدبي للقرآن

فالتفسير الأدبي، الذي يتبعه كثيرون من علماء المسلمين المحدثين. هذا المنهج ينطلق من أن القرآن الكريم هو نص ديني، ولكنه في الوقت نفسه هو نص أدبي أيضا. لقد قال أمين الخولي بأن القرآن هو أهم أعظم نص للغة العربية للأدب العربي عامة وتوجد بوادر هذا المنهج في أوائل التفسير بالفعل، ونجد ذروة هذه البدايات في تفسير الزمخشري، وفي أسرار البلاغة للجرجاني، وفي مؤلفات الخطابي والرماني وغيرهم. ولعل أمين الخولي هو من أصحاب هذا المنهج في العصر الحديث، وإلى جانبه زوجته الدكتورة عائشة عبد الرحمن، (بنت الشاطئ)، والدكتور محمد أحمد خلف الله، والدكتور نصر حامد أبو زيد وغيرهم.

ومن السمات الفارقة لهذا المنهج أنه يطالب، قبل الإقدام اليوم على أي تفسير للقرآن، بوجوب التساؤل عما يعنيه القرآن بالضبط بالنسبة إلى صحابة الرسول ﷺ وقت نزوله؟ أي بالنسبة لأوائل من بلغهم الرسول ما أنزل إليه. وبدءا من البناء على معرفة التلقي هذه يمكن التفسير الحديث للقرآن بأن هذا المنهج يعتمد على معرفة أن كل نص يستلزم أربعة عناصر: 1- المتحدث أو المرسل، 2-الرسالة، 3- الشفرة (الأسلوب)، التي تبلغ بها الرسالة، 4-المستقبِل للنص-يعني المرسَل إليه.

وما عناه القرآن بالنسبة إلى مستقبليه الأوائل، يمكنه فقط أن يكشف عن معرفة دقيقة للغة العربية القديمة وللمجتمع العربي، وإذا ما كنا نريد معرفة ما عناه القرآن لمتلقي رسالة الرسول الأوائل، فيجب علينا أولاً فهم عصر الجاهلية وثقافتها.

وهنا، كما أرى، يمكن للباحثين غير المسلمين أن يقوموا بجهد خاص. إذ إن الباحث غير المسلم لا يستطيع أن يقدر ماذا يعني القرآن بالنسبة للمسلم، أي أنه لا يستطيع، في مجال معرفة كنه (جوهر) الدين الإسلامي، أن يسهم بما لا يستطيع زملاؤه المسلمون القيام به بطريقة أفضل، وأسرع، وأنسب.

ولكن بالنسبة إلى عصر ما قبل الإسلام (الجاهلية) يستطيع الباحث غير المسلم أن يشاهد فيه. إذ يستطيع دراسة آثار ذلك العصر، وقراءة النصوص التاريخية المتعلقة به، مثل أيام العرب، وقراءة الشعر العربي في عصر ما قبل

الإسلام، والنقوش (الكتابات) العربية فيه. وبهذا يمكنه الإسهام في التعرف على الخلفية الثقافية، التي يشير إليها النص القرآني.

وفي هذا المجال يعد مثلاً، قاموس اللغة العربية القديمة، الذي وضعه المستشرق الألماني، مانفريد أولمان، إسهاماً مهماً. إذ يتناول في استفاضة خاصة لغة الشعر العربي القديم، وكذلك لغة النثر العربي القديم، ويجمع ويصنف الثروة اللغوية للعرب، كما جَمَعَتْهَا وأوضحتْها المعاجمُ العربية، من كتاب العين للخليل ابن أحمد الفراهيدي، إلى تاج العروس للزبيدي. بيد أن منهج أولمان يختلف تماما عن منهج المعاجم العربية وهو يفيد في البحث عن التطور التاريخي للغة العربية بالأساليب اللغوية المعاصرة ومناهجها، ومع الأسف صدر من هذا المعجم حتى الآن مجلدان فقط. فقاموس أولمان قد تناول الألفاظ العربية، التي تبدأ بحروف الكاف، والتي تبدأ بحرف اللام؛ أي أنه تمكن من تسجيل جزء صغير من الثروة اللغوية العربية.

* * *





الروس وأصولهم على ضوء عمل المسعودي: «مروج الذهب ومعادن الجوهر»

عمر شعار(*)

من هم الروس؟ هل ينتمون عرقيا إلى القبائل النورماندية الجرمانية؟ وما هي علاقتهم بالقبائل السلافية (الصقالبة) أو القبائل السكيفية ذات الأصول الإيرانية؟ حول هذه الأسئلة وغيرها من الاحتمالات تدور حوارات حامية الوطيس في أوساط المؤرخين الروس والأجانب المتخصصين بتاريخ شعوب أوروبا الشرقية منذ ثلاثة قرون وحتى وقتنا الراهن. وبلا شك تتضمن هذه الحوارات إسقاطات فكرية ودينية وسياسية وجيوبوليتيكية تبرز بشكل حاد على السطح السياسي الروسي في المراحل التاريخية الانعطافية في سياق الإجابة على السؤال الكبير: هل الدولة الروسية تنتمي حضاريا إلى الحضارة الأوروبية الغربية أو إلى الحضارة الآسيوية الشرقية؟ وكدلالة على أهمية وحساسية موضوع أصول الروس في وقتنا الراهن يكفي الإشارة إلى أن صحيفة «أزفيستيا» الروسية المعروفة أفردت له صفحتها الرئيسية الأولى بتاريخ (2004/1/17) أجرت عليه حوارا مطولا مع الأكاديمي الكسندر ساخاروف مدير معهد تاريخ روسيا التابع لأكاديمية العلوم الروسية، وفي صيف عام 2004م قام الرئيس الروسي فلاديمير بوتين بزيارة إلى المناطق الواقعة في شمال غرب مدينة نوفغراد الروسية والتي تجري فيها تنقيبات أثرية واسعة النطاق بهدف الإجابة على هذا السؤال الكبير (ازفيستيا 2004/7/17م).

(*) باحث من سورية .

وفي العهود القيصرية تبنت الجهات الرسمية الروسية النظرية «النورماندية» معتمدة في ذلك على مخطوطة «رواية الأعوام البائدة» التي كتبها القس نيستور في نهاية القرن الثاني عشر وأكد فيها على أن الروس هم مجموعة من قبائل «فارياغ» النورماندية الجرمانية الشمالية الذين سيطروا بقيادة زعيمهم ريوريك في بداية القرن العاشر الميلادي على القبائل السلافية «الصقالبة» المتناحرة المستوطنة في حوض نهر الدنيبر وأن «الروس الفارياغيين» لعبوا دورا أساسيا في تشكيل إمارة «كييف الروسية» القديمة وشكلوا فيها لاحقا النخبة الحاكمة العليا ممثلة في سلالة ريوريك التي حكمت الدولة الروسية حتى نهاية القرن الخامس عشر عندما توفي الأمير ديمتري ابن إيفان الرابع الذي يطلق عليه اسم «إيفان الرهيب» آخر قيصر من هذه السلالة، ودخلت الدولة الروسية على أثر ذلك في مرحلة الفتنة «سموتا» وفي عام 1613م انتقل زمام السلطة في الدولة الروسية إلى عائلة رومانوف القيصرية[1].

في منتصف القرن الثامن عشر وعلى أثر تشكل الإمبراطورية الروسية معبرا بذلك عن بداية بزوغ الشعور القومي السلافي وطموح الدولة الروسية لتزعم الشعوب السلافية الأرثوذكسية في مواجهة الدول الأوروبية الغربية والإمبراطورية العثمانية، وقد ازدهرت النظرية السلافية القومية في النصف الثاني للقرن التاسع عشر وأصبحت سائدة في أوساط المثقفين والسياسيين الروس وأيدتها بقوة الكنيسة الروسية الأرثوذكسية.

في العهد السوفياتي تبنى الشيوعيون النظرية السكيفية، ومفادها أن الروس والسلاف ينتمون إلى القبائل السكيفية والسارماتية ذات الأصول الإيرانية التي كانت تقطن في جنوب أوكرانيا على السواحل المطلة على البحر الأسود في الألف الأولى قبل الميلاد والتي ذكرها هيرودوت في كتاباته التاريخية، وبذلك أراد الشيوعيون السوفييت أن يربطوا الروس بالشعوب المحلية القديمة ورفضوا بشدة مقولة الروس الفارياغيين الوافدين إلى منطقة حوض نهر الدنيبر، ويعتبر الأكاديمي السوفييتي اليكسي ريباكوف أبرز ممثلي النظرية السكيفية[2]. في مرحلة البروسترويكا ، وعلى إثر إشاعة الحريات الديمقراطية ورفع القيود عن حرية الفكر ظهرت آلاف الدراسات المكرسة لهذا الموضوع وكلها تتمحور حول وجهتي النظر الأساسيتين: النورماندية التي يتبناها ممثلو التيار الليبرالي التغريبي والسكيفية

التي يدافع عنها ممثلو التيارات القومية والشيوعية.

بعد هذا العرض الموجز للخلفية التاريخية والسياسية لهذه الإشكالية يبرز السؤال التالي: ما هي علاقة المسعودي بهذا الموضوع الشائك؟ الإجابة على هذا السؤال تنحصر في أن أغلب المؤرخين الروس يستشهدون بأعمال المؤرخين والرحالة العرب المسلمين وبالأخص بعمل المسعودي «مروج الذهب وجوهر المعادن» الذي زار المنطقة في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي. وقبل التوقف عندما كتبه المسعودي حول الروس وأصلهم وعلاقاتهم مع السلاف (الصقالبة) لابد من التعرض لخصوصية جغرافية المنطقة التي بدونها لا يمكن فهم وتفسير نصوص المسعودي حول هذا الموضوع.

تتميز المنطقة التي شهدت أحداث ولادة إمارة «كييف الروسية القديمة» في القرن العاشر الميلادي بوضعية جغرافية فريدة من نوعها، فهي شبه مغطاة بالغابات ومملوءة بالبحيرات والمستنقعات والأنهار الصغيرة والمتوسطة وفيها تجري ثلاثة أنهار كبرى: الفولغا (اتيل) والدنيبر ودفينا الغربي المتصلة مع بعضها بعضاً من خلال المنبع من ناحية وتصب في بحار مختلفة، فهذه الأنهار الثلاثة تنبع من منطقة واحدة وهي منطقة الفالداي الواقعة في مقاطعة نوفغراد الروسية، التي تقع شمال غرب موسكو على بعد أربعمائة كيلومتر، ففي هذه المنطقة يقع منبع نهر الفولغا الذي ينحدر نحو الشرق ومن ثم ينعطف نحو الجنوب ليصب في بحر قزوين، ومنها ينبع نهر الدنيبر الذي ينحدر نحو الجنوب ويصب في البحر الأسود، وفيها أيضا يقع منبع نهر دفينا الغربي الذي يتجه نحو الغرب ويصب في بحر البلطيق. وبذلك نلاحظ أن البحار الثلاثة: البلطيق والأسود وقزوين مرتبطة بين بعضها بعضاً منذ أقدم العصور من خلال الملاحة النهرية في أحواض الأنهار الثلاثة، وهذا الواقع الجغرافي يجب أخذه بعين الاعتبار عند دراسة مسألة أصول الروس وعلاقاتهم مع شعوب وقبائل المنطقة في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.

تتمثل الأهمية التاريخية الاستثنائية لما كتبه المؤرخ والجغرافي العربي حول شعوب أوروبا الشرقية في حقيقة تاريخية مفادها أن المصادر التاريخية المكتوبة المتعلقة بشعوب أوروبا الشرقية نادرة للغاية وتنقسم إلى مجموعتين:

الأولى: ما ورد في أعمال المؤرخين والجغرافيين والرحالة العرب المسلمين.
الثانيـة: الكتابات والوثائق البيزنطية وبالأخص وثائق الكنيسة الإغريقية.

وتنحصر أسباب ندرة المصادر التاريخية المكتوبة المتعلقة بشعوب أوروبا الشرقية في الألف الميلادية الأولى في الحقيقتين التاريخيتين التاليتين:

الأولى أن غالبية شعوب أوروبا الشرقية في تلك المرحلة، باستثناء شعوب اللان ومملكة السرير والأرمن والخزر والبُلغار لم تمتلك في ذلك الحين كتابة خاصة بها، ومن هنا لم يكن لديها مصادر تاريخية مكتوبة، ويتوجب أن ننوه هنا إلى أن إمارة كييف الروسية اعتمدت الأبجدية الكيريلية بعد أن اعتنقت المسيحية رسميا في نهاية الألف الأولى الميلادية (988م)، وقبل هذا التاريخ لا تتوفر معلومات حول طبيعة الأبجدية التي كان الروس يكتبون بها. ويحتمل أن بعض الشعوب كان لديها أبجدية ومصادر تاريخية مكتوبة خاصة بها، لكنها أتلفت وتعرضت للدمار وهذا الأمر وارد إذا أخذنا بعين الاعتبار الحقيقة الثانية، وهي أنه في الألف الميلادية الأولى شهدت منطقة شرق أوروبا حروبا تدميرية متوالية بنتيجة ما يطلق عليه المؤرخون عصر «هجرات الشعوب الكبرى» التي جرت في تلك المرحلة، والمقصود بذلك زحف قبائل الجرمان من شمال أوروبا إلى جنوبها وشرقها، وكذلك زحف قبائل القوط إلى شرق أوروبا في القرنيين الثالث والرابع الميلاديين، ومن ثم هجرة قبائل الهون في القرنين الرابع والخامس الميلاديين من أقاصي آسيا إلى شرق أوروبا وتمركزها في هذه المنطقة، ثم هجرات القبائل التركية المتوالية على مدى النصف الثاني من الألف الأولى الميلادية من أواسط آسيا (القبائل التركية الغربية وقبائل البجناك والقفجاق وغيرها) والتي تمركزت أيضا في شرق أوروبا التي كانت في تلك المرحلة بمثابة منطقة عبور واستيطان من الشرق إلى الغرب وبالعكس. وقد ترافقت عمليات هجرات الشعوب المتوالية، بحروب تميزت بطابع الإبادة ودمج الشعوب والتدمير الشامل لكافة الكيانات السياسية القديمة ونشوء كيانات سياسية جديدة اتسمت بتدمير الأوابد الحضارية القديمة ومن بينها الوثائق والكتابات التاريخية. وبنتيجة عمليات الهجرات كان تركيب سكان شرق أوروبا في نهاية الألف الميلادية الأولى متنوعا للغاية وبالغ التعقيد.

لقد احتك العرب المسلمون بشعوب أوروبا الشرقية قبل عملية تشكل دولة كييف الروسية القديمة بفترة زمنية طويلة نسبيا، فقد تعرفوا إلى أراضي أوروبا وآسيا في القرنين السابع والثامن الميلاديين خلال المعارك العسكرية التي خاضوها ضد الدولتين الفارسية والبيزنطية وأيضا ضد الخاقانية الخزرية. ففي خلال فترة زمنية قصيرة توسعت حدود الخلافة العربية الإسلامية وشملت مساحات من قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا امتدت من أسبانيا في الغرب إلى أواسط آسيا في الشرق ومن بينها شعوب ما وراء القوقاز (أرمينيا وجورجيا) حيث انضوى تحت لواء الخلافة العربية الإسلامية أعداد كبيرة من الشعوب تنتمي إلى مختلف الأعراق والأجناس، وهيمنت الدولة العربية الإسلامية على معظم الطرق وخطوط المواصلات التجارية التاريخية ومنها طريق الحرير العظيم، ولذلك برزت أمام الدولة العربية الإسلامية مسألة الاهتمام بالعلوم الجغرافية والتاريخية وتطويرها بالاعتماد على المراكز العلمية التي كانت موجودة في المدن التاريخية (الاسكندرية ودمشق وطبرستان وسمرقند وغيرها). ومع تطور كافة العلوم في ظل الخلافة العربية الإسلامية ازدهرت العلوم الجغرافية والتاريخية.

وفيما يتعلق بجغرافية أوروبا الشرقية وتاريخ شعوبها توجد في الأدبيات الجغرافية العربية الإسلامية عدة مدارس أهمها مدرستا العالمين الجغرافيين البلخي والجيهاني. ففي أدبيات هاتين المدرستين نجد معلومات جغرافية وتاريخية فائقة الأهمية حول طريق الفولغا- البلطيق التجاري وحول الأوضاع الاجتماعية للقبائل والشعوب القاطنة في هذه المنطقة ومن بينها الروس والصقالبة (السلاف) ونجد وصفا لخصائص أوضاعهم الاقتصادية وعاداتهم ومعتقداتهم الدينية.

وقد تميزت مدرسة البلخي في سلسلة أدبياتها «الممالك والمسالك» باهتمامها بالطرق وخطوط المواصلات التجارية البرية القديمة وبمحدودية معلوماتها الجغرافية حول البحار، حيث لم يعرف ممثلو مدرسة البلخي شيئا حول وجود البحر الأسود وبحر أزوف، وعوضا عن هذين البحرين يذكرون خليج القسطنطينية الذي كانوا يعتقدون أنه يمتد بشكل مباشر إلى الشمال حتى نهاية العالم.

وحتى بداية القرن العاشر الميلادي كانت المعلومات التاريخية والجغرافية

المتعلقة بشعوب أوروبا الشرقية محدودة أيضا في أدبيات مدرسة الجيهاني، ولكن في النصف الأول من هذا القرن توسعت المعلومات المتعلقة بهذه المنطقة بفضل حدثين مهمين:

الأول: زيارة ابن فضلان إلى منطقة حوض الفولغا والتي وصفها في رسالته.

الثاني: زيارة الجغرافي والمؤرخ العربي المسعودي إلى منطقة القوقاز في العقد الرابع من القرن العاشر الميلادي.

وتكتسب المصادر التاريخية والجغرافية العربية أهمية علمية استثنائية وبشكل خاص عمل المسعودي «مروج الذهب ومعادن الجوهر»، وأهميته لا تنحصر فقط في أن مؤلفه يعد من أبرز العلماء المؤرخين والجغرافيين العرب المسلمين ويتمتع بسمعة علمية عالية المستوى واحترام كبير في الأوساط العلمية العالية التي تطلق عليه لقب «هيرودوت العرب»، وإنما تنحصر أهمية عمله كذلك في أنه لم يكتب في «مروج الذهب» حول شعوب أوروبا الشرقية فقط بالاعتماد على ما كتبه الآخرون من الجغرافيين والمؤرخين، بل استقى المسعودي معلوماته من خلال تجربته الخاصة بعد أن تواجد شخصيا في منطقة القوقاز وتجول في أرجائها في العقد الرابع من القرن العاشر الميلادي.

توفي العلامة أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي في مدينة الفسطاط بمصر في عام 346هـ الموافق 956م، أي قبيل انهيار خاقانية الخزر وزوالها عن خارطة شرق أوروبا بعشر سنوات. وكان قد توجه إلى شرق أوروبا في عام 314هـ الموافق 932م وأقام فيها عدة سنوات، ومن ثم عاد إلى مصر وكتب فيها عمله. وبلا شك فقد اطلع المسعودي على أعمال من سبقه من الرحالة والجغرافيين العرب المسلمين الذين زاروا المنطقة وكتبوا عنها قبله ومن بينهم ابن فضلان، ولكن المسعودي على عكس ابن فضلان كان رجل علم ذا ثقافة موسوعية ودقيقا في معلوماته التاريخية والجغرافية بعيدا عن الآراء الفنتازية اللامسؤولة التي تتميز بها رسالة ابن فضلان، الذي لم يكن سوى رسول الخليفة العباسي المقتدر بالله إلى ملك البُلغار والصقالبة لتعريف شعبه بأصول الديانة الإسلامية (في عام 922م)[3]. ورغم أهمية المعلومات التي تحتويها رسالة ابن فضلان إلا أنه بالمقارنة مع

المسعودي لم يكن رجل علم بالمعنى الواسع ولذلك احتوت رسالته الكثير من الأوصاف والآراء الذاتية الخاطئة والعبارات غير اللبقة التي لا يستخدمها رجالات العلم في وصفهم للشعوب الأخرى. أما المسعودي فقد كان أمينا ودقيقا في تعابيره وآرائه ويحتوي عمله على معلومات جغرافية وتاريخية وأنثروبولوجية ثمينة للغاية بعيدة عن الذاتية والمبالغة والإثارة المصطنعة.

يتألف عمل المسعودي «مروج الذهب ومعادن الجوهر» من أربعة أجزاء (إصدار المكتبة العصرية في بيروت 1407هـ- 1987م) والفقرات المتعلقة بشعوب أوروبا الشرقية وردت في الجزأين الأول والثاني. ورغم أن المسعودي خصص لكل شعب من شعوب أوروبا الشرقية بابا خاصا به- إلا أنه يذكر هذه الشعوب مرة أخرى في سياق الوصف الجغرافي للمنطقة وخلال حديثه عن علاقة هذا الشعب أو ذاك مع الشعوب الأخرى. مثلا خصص المسعودي بابا خاصا للروس وآخر للصقالبة في الجزء الأول، ولكنه يتحدث عنهما مرة أخرى في مواضع أخرى عندما يرد الحديث عن الخزر والبُلغار واللاراسية وغيرهم، ومرة ثالثة يذكرهما عندما يتحدث عن المعتقدات الدينية في الجزء الثاني.

في البداية يقدم المسعودي وصفا جغرافيا للمنطقة، ويبدأ بوصف البحار المتاخمة لأوروبا الشرقية: نيطش (نيطس- البحر الأسود) وبحر مانطش (مايطس- بحر أزوف) ومضيق البوسفور والدردنيل ويسميه خليج القسطنطينية، حيث يقول: «وبحر نيطش متصل ببحر مانطش، ومنه خليج القسطنطينية الذي يصل إلى بحر الروم وما يتصل بـه، فبحر نيطش وبحر مانطش يجب أن يكونا أيضا بحرا واحدا، وإن تضايق البحر في بعض المواضع بينهما...»[4]. وبذلك يؤكد المسعودي على أن بحر أزوف (مانطش) متصل بالبحر الأسود (نيطش) المتصل بدوره عبر خليج القسطنطينية (مضيق البوسفور والدردنييل) ببحر الروم (البحر الأبيض المتوسط).

ومن ثم يتوقف المسعودي عند قضية جغرافية بالغة الأهمية في عصره وهي: هل بحر الخزر (قزوين) متصل ببحر مانطش (بحر أزوف)؟ وعند الإجابة على هذا السؤال يشعر القارئ أنه يقف أمام عالم جليل حريص على الأمانة العلمية ودقيق إلى أبعد الحدود في استخلاص النتائج، حيث يقول المسعودي: «وقد غلط قوم

زعموا أن البحر الخزري يتصل ببحر مايطس، ولم أر فيمن دخل بلاد الخزر (من التجار ومن ركب منهم في بحر مايطس ونيطس إلى بلاد الروس والبُلغر أحد يزعم أن بحر الخزر يتصل) ببحر من هذه البحار أو بشيء من مائها أو من خلجانها إلا نهر الخزر، وكيف دخل الروس في المراكب إلى بحر الخزر وذلك بعد الثلاثمائة، ورأيت أكثر من تعرض لوصف البحار ممن تقدم وتأخر يذكرون في كتبهم أن خليج القسطنطينية الآخذ من نيطش يتصل ببحر الخزر، ولست أدري كيف ذلك، ومن أين قالوه؟ أمن طريق الحدس أم من طريق الاستدلال والقياس؟ (أو توهموا أن الروس ومن جاورهم على هذا البحر هو الخزر) وقد ركبت فيه من أبسكون، وهو ساحل جرجان، إلى بلاد طبرستان، وغيرها، ولم أترك ممن شاهدت من التجار ممن له أدب وفهم ومن لا فهم عنده من أرباب المراكب إلا سألته عن ذلك، وكل يخبرني أن لا طريق له إليها إلا من بحر الخزر حيث دخلت إليه مراكب الروس»[5]. نحن بالفعل أمام لوحة علمية ثمينة ومثال نموذجي في أسلوب البحث العلمي نادرا أن نجد مثيله في وقتنا الراهن، فمن أجل أن يفند المسعودي آراء بعض الجغرافيين الذين سبقوه وعاصروه القائلين بأن بحر قزوين (الخزر) متصل ببحر أزوف (مانطش) يورد المسعودي في البداية آراء من سبقه من الجغرافيين ويطابقها مع الواقع الطبيعي ويقارنها مع آراء مختلف أنواع التجار ويعتمد على حادثة هجوم الروس على سواحل بحر قزوين، الذين أتوا من خلال نهر الفولغا (أتيل أو الخزر) وليس من خلال بحر مانطش (بحر أزوف)، وقد جرت هذه الحادثة في النصف الأول من القرن العاشر الميلادي (يقول المسعودي بعد الثلاثمائة هجري).

ومن ثم يقدم المسعودي وصفا جغرافيا لجبال القوقاز التي كانت تسمى في ذلك الوقت (جبل القبخ) والمناطق المحيطة به، حيث يقول: «أما جبل القبخ فهو جبل عظيم، وصقعه صقع جليل، قد اشتمل على كثير من الممالك والأمم، وفي هذا الجبل اثنتان وسبعون أمة، كل أمة لها ملك ولسان بخلاف لغة غيرها»[6]. وهنا يتحدث المسعودي عن مدينة الباب والأبواب (مدينة دربند الراهنة) التي بناها كسرى الدولة الفارسية أنوشروان كثغر عسكري محصن وظيفته «دفع أذى الأمم المتصلة بذلك الجبل من الخزر واللان (وأنواع الترك) والسرير وغيرهم من الكفار»[7]. ويورد هنا المسعودي أسماء الممالك التي كانت موجودة في تلك

المنطقة: مملكة الإيران ومملكة الموقانية ومملكة اللكز، ومن ثم يتابع وصفه لجبل القبخ (القوقاز) فيقول: «وهذا الجبل ذو أودية وشعاب وفجاج، وفيه أمم لا يعرف بعضهم بعضا لخشونة هذا الجبل وامتناعه وذهابه في الجو وكثرة غياضه وأشجاره وتسلسل المياه من أعلاه وعظم صخوره وأحجاره»[8]. وبعد ذلك يتحدث المسعودي حول مملكتي طبرستان وجيدان، وحول الأخيرة يقول: «ويبادي أهل الباب والأبواب مملكة يقال لها جيدان، وهذه الأمة داخلة في جملة ملوك الخزر، وقد كانت دار مملكتها مدينة على ثمانية أيام من مدينة الباب يقال لها سمندر، وهي اليوم يسكنها خلق من الخزر، وذلك أنها افتتحت في بدء الزمان، افتتحها سليمان بن ربيعة الباهلي...، فانتقل الملك عنها إلى مدينة أمل، وبينها وبين الأولى سبعة أيام، وأمل التي يسكنها ملك الخزر في هذا الوقت ثلاث قطع يقسمها نهر عظيم يرد من أعالي بلاد الترك ويتشعب منه شعبة نحو بلاد البرغز وتصب في بحر مايطس، ولهذه المدينة جانبان، وفي وسط هذا النهر جزيرة فيها دار الملك، وقصر الملك في وسط هذه الجزيرة، وبها جسر إلى أحد الجانبين من سفن، وفي هذه المدينة خلق من المسلمين والنصارى واليهود والجاهلية، فأما اليهود فالملك وحاشيته والخزر من جنسه..»[9].

في هذا المقطع يتحدث المسعودي عن مدينة سمندر عاصمة مملكة الخزر القديمة والتي لم يعثر عليها حتى الآن، ومن ثم يتحدث المسعودي حول مدينة أمل العاصمة الجديدة لمملكة الخزر التي أيضا لم يعثر عليها حتى الآن، ولكن المسعودي يؤكد على أن مدينة أمل تقع على ضفتي «نهر عظيم يرد من أعالي بلاد الترك» وهو نهر الفولغا ويقصد ببلاد الترك مملكة بُلغار التي زارها ابن فضلان وكانت تقع في الحوض الشرقي- الشمالي لنهر الفولغا، ويبدو أن المسعودي كان يتصور أن نهر الدون يتفرغ من نهر الفولغا عندما يقول «ويتشعب منه شعبة نحو بلاد البرغز وتصب في بحر مايطس» (بحر أزوف)، ولهذا السبب كان المسعودي يتصور بأن بحر الخزر (قزوين) متصلٌ بواسطة هذه الشعبة (نهر الدون) ببحر أزوف (مايطس).

وبعد أن يتحدث المسعودي بشكل مفصل عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية السائدة آنذاك في مملكة الخزر والأعراق

والأجناس التي كانت تعيش في عاصمتها، ينتقل المسعودي للتحدث عن نهر برطاس المتشعب من نهر الفولغا وعن أمة برطاس التي كانت تعيش على حوض ذلك النهر، وهنا يقول: «وفي أعالي نهر الخزر مصب متصل بخليج من بحر نيطس، وهو بحر (الروس) لا يسلكه غيرهم، وهم على ساحل من سواحله، وهي أمة عظيمة جاهلية لا تنقاد إلى ملك ولا إلى شريعة، وفيهم تجار يختلفون إلى ملك البرغز، وللروس في أرضهم معدن الفضة كثير»[10].

يبين لنا هذا المقطع أن المسعودي كان يتصور أن المنطقة التي ينبع منها نهر الخزر (وهو نهر الفولغا وكان يسمى أيضا اتيل) متصلة عبر ممر مائي (يسميه المسعودي خليج) بالبحر الأسود (نيطس). وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن نهر الدنيبر ينبع أيضا من المنطقة نفسها التي ينبع منها نهر الفولغا (وهي منطقة الفالداي التي أشرنا إليها) فإن ما يقصده بالخليج هو نهر الدنيبر تحديدا، ويطلق عليه المسعودي تسمية (بحر الروس لا يسلكه غيرهم)، ويبدو أن المسعودي لم يكن مطلعا على مجرى نهر الدنيبر ولذلك كان يتصور أن البحر الأسود متصل بمنطقة «فالداي» أو بحيرة «لادوغا» الملاصقة من ناحية الشمال لمنطقة الفالداي عبر ممر مائي ضخم يسميه أحيانا بالخليج وأحيانا بالبحر. وقد اختلط الأمر على بعض المؤرخين الروس عندما تصوروا أن ما يقصده المسعودي بقوله: «وهو بحر الروس لا يسلكه غيرهم» هو البحر الأسود، وهذا تصور خاطئ لأنهم اعتمدوا في قراءتهم على نصوص مروج الذهب وجوهر المعادن «للمسعودي المترجمة إلى اللغة الروسية من اللغات الألمانية والإنجليزية والفرنسية، ومن المفيد أن نذكر هنا أن المتعرب الروسي ميكولسكي نقل من اللغة العربية مباشرة إلى اللغة الروسية في عام 2002م فقط الجزأين الثالث والرابع من عمل المسعودي المذكور المتعلقين بتاريخ الخلافة العربية الإسلامية واستبعد الجزأين الأول والثاني المتعلقين بموضوعنا لأسباب نجهلها يحتمل لصعوبة الموضوع وتعقيداته. وأعتقد أنه لا يمكنُ أن يطلق المسعودي على البحر الأسود تسمية «بحر الروس ولا يسلكه أحد غيرهم»؛ لأن المسعودي سمى بشكل واضح البحر الأسود ببحر «نيطش» أو (نيطس) وبحر أزوف «مانطيش» أو (مانطيس) وهي تسميات إغريقية اقتبسها المسعودي من أعمال الجغرافيين الإغريق القدماء، عدا ذلك فقد كان البحر الأسود في عصر

المسعودي مسرحا للأسطول البيزنطي ولسفن الشعوب الأخرى المطلة على البحر الأسود ومن بينهم الروس الذين كانوا يصلون إليه عبر مجرى نهر الدنيبر الذي يصب في هذا البحر ويشكل عند مصبه خليجا كبيرا نسبيا، وهذا يؤكد أن المسعودي يقصد بذلك مجرى نهر الدنيبر، وقول المسعودي حول هذا الممر النهري يتطابق مع التسمية التي كانت سائدة في القرون التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية التي أطلقتها الشعوب والقبائل المستوطنة في حوض نهر الدنيبر على ممره بـ(الطريق المؤدي من الفارياغ إلى الإغريق)، وهذه التسمية مثبتة في كافة مخطوطات إمارة كيـيف الروسية القديمة منذ نهاية القرن العاشر الميلادي وعلى مدى القرنين الحادي عشر والثاني عشر[11]، وهي تعني أن هذا الممر المائي النهري كان يصل بين بلاد الفارياغ (النورماند) وبلاد الإغريق، وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن إحدى وجهات النظر الأساسية حول أصول الروس تقول بأنهم الفارياغ (النورماند) فقد كانوا منذ أقدم العصور يردون إلى المنطقة من البلاد الاسكندنافية الشمالية على سفنهم عبر بحر البلطيق ومن ثم على متنها يدخلون في مجر نهر دفينا الغربي ويصلون إلى منطقة الفالداي وينتقلون إلى مجرى نهر الدنيبر ويتوجهون نحو البحر الأسود حيث يبحرون إلى القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية والتي كان الروس يسمونها (مدينة القيصر)، أو كانوا ينتقلون إلى مجرى نهر الفولغا (اتيل) ويتوجهون نحو بحر قزوين حيث كان لهم تواجد شبه دائم في مدينة اتيل عاصمة الخاقانية الخزرية.

ولكن نرى عند المسعودي متابعة للموضوع أكثر دقة، حيث يقول: «والروس: أمم كثيرة وأنواع شتى، ومنهم من يقال لهم اللوذاعنة، وهم الأكثرون، يختلفون بالتجارة إلى بلاد الأندلس وروميه وقسطنطينية والخزر...»[12]. أعتقد أن هذا المقطع من عمل المسعودي مهم للغاية ويساعد على إلقاء الأضواء على أصول الروس، فتسمية «اللوذاعنة» التي يوردها المسعودي يقصد بها مجموعة كبيرة من الناس ومفردهم (لوذاعني) وهي، على الأغلب، تسمية تطلق على الشخص الواحد بالانطلاق من أصله المكاني الجغرافي حسب المدينة أو المنطقة التي ينحدر منها وتعتبر مسقطا لرأسه، مثلا نطلق نحن السوريين على أهالي مدينة اللاذقية تسمية (اللواذقة) والواحد منهم نسميه (اللاذقاني)، وإذا رجعنا إلى نص المسعودي حول

نهر برطاس المتشعب من نهر الفولغا الذي يسميه أحيانا (نهر الخزر) وأحيانا أخرى (اتيل) الذي يقول فيه: «وفي أعالي نهر الخزر مصب متصل بخليج من بحر نيطس وهو بحر (الروس) لا يسلكه غيرهم ...». وأعتقد أن موطن الروس الأصلي يقع في المنطقة التي تنبع منها الأنهار الثلاثة: الفولغا والدنيبر ودفينا الغربي، أو متاخمة لها، وإذا تمعنا في خارطة منطقة الفالداي والمناطق المحيطة بها فإننا نشاهد في شمالها الغربي بحيرة لادوغا الكبيرة وعلى سواحلها يوجد العديد من التلال الأثرية وعدة مدن أهمها مدينة لادوغا، وعندما نجري مقارنة مع تسمية المسعودي للروس (اللوذاعنة)، وفق مثال: لاذقية وأهليها اللواذقة والواحد منهم اللاذقاني – فإننا نلاحظ ما يلي: لادوغا وأهاليها اللوادغة والواحد منهم اللادوغاني.

أعتقد أنه لا توجد حاجة لملاحظة مدى التشابه الكبير بين تسمية المسعودي (اللوذاعنة) وتسمية (اللوادغة) المشتقة من لادوغا، ومن المثير للاهتمام أن علماء الآثار الروس يجرون حاليا تنقيبات أثرية واسعة النطاق في مدينة لادوغا القديمة على عدة كنوز من النقود العربية الإسلامية تعود إلى القرون التاسع والعاشر والحادي عشر الميلادية وعثروا على كميات كبيرة من اللقيات الأثرية المتنوعة للغاية والتي تعود إلى حضارات شتى: البيزنطية والإسلامية والخزرية والأندلسية وغيرها، وهذا يؤكد كلام المسعودي حول ممارسة الروس للتجارة في البحر والأحواض النهرية، حيث يقول: «.. يختلفون بالتجارة إلى بلاد الأندلس ورومية وقسطنطينية والخزر...»، ونظرا لأهمية مدينة لادوغا في تاريخ الروس وأصولهم فقد أشرت في بداية هذه الدراسة إلى الزيارة التي قام بها الرئيس الروسي فلاديمير بوتين إلى مدينة لادوغا والمناطق المحيطة بها للاطلاع على نتائج التنقيبات الأثرية الجارية فيها على قدم وساق، التي تؤكد أيضا على أن هذه المنطقة كانت مستوطنة منذ أقدم العصور من قبل القبائل الفيلندية والأغورية، كما هاجرت القبائل السلافية (الصقالبة) إلى هذه المنطقة في بدايات القرن السادس الميلادي واستوطنت فيها، وقد شملت هجرة القبائل السلافية الوافدة من أوروبا الوسطى كافة مناطق شرق أوروبا وكان لها حضورٌ متميزٌ في الخاقانية الخزرية وتشير إلى ذلك المصادر العربية والبيزنطية. ورغم أن المسعودي وغيره من الجغرافيين العرب كانوا يذكرون الروس والصقالبة (السلاف) بشكل منفصل مما يؤكد أنهما

كانا في تلك المرحلة شعبين مستقلين، إلا أنه في الوقت نفسه كان يورد ذكرهما إلى جانب بعضهما بعضا، وسبب ذلك يعود إلى عملية اندماج الروس مع الصقالبة في منطقة لادوغا والتي بدأت في بداية القرن التاسع الميلادي واستمرت هذه العملية في القرن العاشر في كافة المدن الواقعة في حوض نهر الدنيبر أدت إلى تشكيل عدة كيانات سياسية روسية- سلافية في هذه المنطقة أبرزها: لادوغا ونوفغراد وكيـيف والتي توحدت فيما بعد بزعامة مدينة كييف تحت قيادة سلالة ريوريك الروسية التي شكلت دولة قوية خاضت عدة حروب ناجحة ضد الإمبراطورية البيزنطية وقامت في عهد الأمير سفيتوسلاف بتهديم الخاقانية الخزرية اليهودية في عام 967م ونتيجة ذلك فقد زالت نهائيا عن خارطة أوروبا الشرقية[13].

في المحصلة أستطيع القول بأن الروس هم مجموعة من القبائل استوطنت على مدى عدة قرون في منطقة لادوغا واختلطت مع الشعوب المحلية: الصقالبة (السلاف) والفيلنديين والأغوريين، وحتى بداية القرن العاشر الميلادي كانت لادوغا عاصمتهم ومسقط رأسهم، وكان الروس يشكلون النخبة الحاكمة في مدينة لادوغا ولاحقا في نوفغراد وكييف وغيرها من المدن الواقعة في حوض نهر الدنيبر. وقد تميز الروس بإتقانهم ومهارتهم في التجارة النهرية والبحرية واشتهروا بقدراتهم العسكرية الفائقة وبسالتهم في المعارك وتشير إلى ذلك كافة المصادر التاريخية البيزنطية والعربية، التي تشير أيضا إلى أن الروس أسسوا على مدى عدة قرون عدة مستوطنات ومستعمرات كمحطات تجارية في أحواض الأنهار الثلاثة الكبرى: الدنيبر ودفينا الغربي والفولغا، وعلى سواحل وجزر البحر الأسود، وقد صادفهم المسعودي في المدن المطلة على بحر قزوين وفي مدينة اتيل عاصمة الخاقانية الخزرية وصادفهم ابن فضلان في إمارة بُلغار في حوض نهر الفولغا.

ونعود للسؤال الكبير: هل تنتمي روسيا إلى الحضارة الأوروبية الغربية كما يدّعي ذلك ممثلو التيار التغريبي الليبرالي؟ أم أن روسيا تمثل حضارة أوروسيوية كما يؤكد ذلك ممثلو التيار القومي الروسي؟

أعتقد أنه لو اقتصرت مساحة دولة الروس المندمجين مع السلاف (الصقالبة) على المناطق الغربية- الشمالية، والتي تضم مناطق لادوغا ونوفغراد والفالداي

بالإضافة إلى حوضي نهري دفينا الغربي والدنيبر كما كان الأمر حتى منتصف القرن الثالث عشر، فإنها كانت ستنتمي حتما إلى الحضارة الأوروبية بالمعنى الواسع (عرقيا وثقافيا ودينيا)، ولكن بعد خضوع الإمارات الروسية للسيطرة التتارية منذ منتصف القرن الثالث عشر ودخولهم في عداد دولة أوردا الذهبية على امتداد أكثر من قرنين وتشكل دولة موسكو الروسية المركزية الموحدة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر وقيامها في منتصف القرن السادس عشر على يد ايفان الرهيب بضم الإمارات التتارية الواقعة في حوض الفولغا ومناطق الأورال وسيبيريا إلى الدولة الروسية واستمرار توسعها لاحقا في الفضاء الآسيوي، حدثت تغييرات انثروبولوجية جوهرية في تركيب الشعب الروسي، فعلى امتداد حوالي الثمانية قرون جرت عملية اندماج عدة عروق وأجناس أوروبية وآسيوية (اندماج الروس مع السلاف والفنلنديين والأغوريين والبجناك والقفجاق والتتار وشعوب سيبيريا وآسيا الوسطى)، وقد تبلورت هذه العملية بشكل خاص في مرحلة تشكل الإمبراطورية الروسية بدأ من عهد بطرس الأول في بداية القرن الثامن عشر وانتهاءً بالحقبة السوفييتية في نهاية القرن العشرين، والآن من يدق بيده على صدره مفتخرا بانتمائه إلى القومية الروسية تجري في عروقه دماء مختلفة ومتنوعة للغاية، ونستطيع أن نجزم بأنه تشكل في خلال الفترة المذكورة شعب روسي له حضارته الخاصة به ويستند على تاريخ مشترك ولغة وثقافة وعادات مشتركة وواقع جيوبوليتيكي أوروآسيوي مشترك ومقدس، لا أحد يستطيع المساس به . هذه العملية التي تشكلت تاريخيا لا تنفي بالطبع وجود بعض النزعات الانفصالية المحدودة لدى بعض الأقليات القومية والتي برزت في مرحلة التسعينات من القرن العشرين، ولكنها تبقى ضمن إطار محدود للغاية ولا تؤثر على وحدة أراضي الدولة الروسية والشعب الروسي الذي يحمل الموروث التاريخي للإمبراطورية الروسية في العهدين القيصري والسوفييتي والموروث الثقافي للديانتين الأرثوذكسية والإسلامية اللتين ترفضان الانصياع لإرادة الغرب الكاثوليكي، فروسيا – على حد تعبير الأكاديمي والسياسي المخضرم يفغيني بريماكوف- لا يمكن إلا أن تكون قوية ودولة عظمى، وتدل معظم المؤشرات التاريخية على أن وضعية فلاديمير بوتين تشبه إلى حد كبير وضعية القيصر ألكسندر الثاني الذي تبوأ عرش الإمبراطورية الروسية في فترة

هزيمة روسيا في حرب القرم في عام 1856م، حيث قال لوزير خارجيته الأمير كورجاكوف جملته المشهورة: «أريد عشر سنوات هادئة بدون حروب» كان ألكسندر الثاني في أمس الحاجة إليها لإجراء إصلاحات داخلية: اقتصادية واجتماعية ولتحديث الجيش الروسي. وبالفعل لقد عادت روسيا بعد عشر سنوات إلى الساحة الدولية قوة عسكرية وسياسية وبشرية عظمى. وفي المحصلة أعتقد أن روسيا لا تنتمي إلى مجموعة الدول التي على مر التاريخ تميزت بكينونة خاصة بها تختلف عن حضارات الشعوب الأخرى، فروسيا بخصائصها التاريخية والجغرافية والأنثروبولوجية والثقافية هي روسيا لا تشبه إلا نفسها.

❋ ❋ ❋

1 – تاريخ روسيا في ثلاثة أجزاء، إصدار معهد تاريخ روسيا التابع لأكاديمية العلوم الروسية تحت إشراف الأكاديمي ساخاروف، موسكو 2000م بالروسية ، ج1.

2 – غالكينا. ي. س الخاقانية الروسية، موسكو 2002م بالروسية.

3 – المسعودي أبي الحسن ، (مروج الذهب ومعادن الجوهر) أربعة أجزاء، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت 1987م.

4 – ياقوت الحموي، معجم البلدان، دار الكتب العلمية ، بيروت 1990م، ج1 ، ص 576-578.

5 – المسعودي، مرجع ورد ذكره، ج1 ص 124.

6 – المرجع السابق، ج1 ص 125.

7 – المرجع السابق، ج1 ص176.

8 – المرجع السابق، ج1 ص 176.

9 – المرجع السابق، ج1 ص178

10 – المرجع السابق، ج1 ص 181.

11 – تاريخ روسيا، مرجع ورد ذكره، ج1.

12 – المسعودي، مرجع ورد ذكره، ج1 ص 182.

13 – غالكينا ، ي. س، مرجع ورد ذكره.





المسالك البحرية في المغرب الوسيط خلال القرنين 5و6هـ/11و12م

الطاهر قدوري(*)

اعتبرت المسالك البحرية في الحوض الغربي من المتوسط استمرارا لتلك التي كانت تربط بين بلاد المغرب وبلاد السودان، وذلك بالنظر إلى العلاقات التجارية التي كانت تربط بين بلاد المغرب وأوروبا من جهة وبين المغرب وبلاد السودان من جهة أخرى، فنشطت العديد من الخطوط التجارية البرية والبحرية. لكن يلاحظ أن الخطوط التجارية البرية الرابطة بين المغرب وجنوب الصحراء حظيت باهتمام كبير من قبل ثلة من الباحثين[1] الذين انطلقوا من المادة المصدرية التي توفرها كتب المسالك والجغرافية التي خلفها الجغرافيون والرحالة المسلمون[2] وعضدوها بأبحاث أركيولوجية، فأمكننا تشكيل صورة واضحة نسبيا عن هذه الطرق، وهذا بخلاف المسالك البحرية التي لا تتجاوز معلوماتنا عنها بعض الإشارات المقتضبة، ولا شك أن الأمر هنا تقني إذ إن معالم الطرق البرية واضحة ويمكن تتبعها على عكس المساك البحرية التي يصعب فيها تعيين خط بعينه، فالغالب على الخطوط البحرية خضوعها لظروف خاصة سنعرض لها فيما بعد.

وتجدر الإشارة إلى أن الصلات بين الشمال الإفريقي ودول جنوب الصحراء لم تكن وليدة الدول المركزية التي قامت ببلاد المغرب عقب الفتح الإسلامي

(*) باحث من المغرب .

والتي سعت إلى تفعيل دورها التجاري بين بلاد السودان والدول الأوروبية، ولكن يمكن إرجاعها إلى عهود غابرة على الأقل في عهد الإمبراطورية الرومانية التي اشتهرت ببناء العديد من الطرق[3]، والتي كانت نفسها تتوغل في مجاهل الصحراء إلى بلاد السودان، و تولى الإشراف عليها وتنظيم التجارة عبرها قبائل الجرمانت التي كانت تضطلع بدور الوساطة بين الشمال والجنوب[4]. ويرى أحد الباحثين[5] أن هذه المسالك مرت بمرحلتين رئيسيتين، المرحلة الرومانية التي تميزت بترصيف هذه الطرق ، والمرحلة الثانية التي اتسمت بتوسعها واستعمال الجَمَل فسماها «الطرق الحوافرية»[6].

إلا أن محاولة التتبع الدقيق لهذه المحاور التجارية كثيرا ما تصطدم باضطراب المادة التي تقدمها كتب المسالك والممالك مما يصعب معه الوقوف عن كثب عند التحولات التي كانت تطرأ عليها ، ومما يزيد في تعقيد الأمور اختفاء العديد من المدن والمحطات التجارية التي أشار إليها الجغرافيون خاصة البكري والتي كانت توجد على المحاور الرابطة بين الشمال والجنوب.

لكن مع كل هذا، نسجل كثرة المسالك التي كانت تربط بين بلاد المغرب وبلاد السودان والتي تنطلق من عدة مدن رئيسية مثل فاس وقلعة بني حماد، والقيروان وطرابلس لتنتهي إلى المراكز الرئيسية في مجاهل الصحراء كتوزر والمسيلة وورجلان وسجلماسة ودرعة وتغازى، وصولا بعد ذلك إلى المراكز التجارية الرئيسية: أوليل وأودغيست وغانا وكاو.

وإذا كانت هذه - باقتضاب شديد- أهم المسالك التجارية البرية التي كانت تربط بلاد المغرب ببلاد السودان، فماهي أهم المسالك البحرية التي كان عبرها يتصل المغاربة بدول شمال البحر المتوسط وشرقه؟

تعد الدراسات التي أنجزت حول المسالك البحرية في الحوض المتوسطي عامة والجزء الغربي منه خاصة - قليلة جدا- وذلك قياسا بالدراسات التي أنجزت حول المسالك البرية، فإذا كانت القوافل الصحراوية سواء تلك المتجهة إلى بلاد السودان انطلاقا من المحطات التجارية في بلاد المغرب أم تلك التي تنطلق من بلاد السودان نحو المغرب، تكاد تكون معروفة مسالكها ومعالمها، إما بفضل

التجربة المكتسبة بتكرار المداومة على طرق بعينها وإما بفضل الاستعانة بالأدلاّء، إلا أن الأمر يختلف عند الحديث عن المسالك البحرية، حيث يصعب تحديد طرق بعينها اللهم إلا إذا استثنينا تلك المسالك التي كانت تحاذي البر في إطار الإبحار الملازم للساحل، أما باقي الخطوط فإما أنها كانت تربط بين ميناءين متقابلين كما هو الشأن بالنسبة لتلك التي تحدث عنها البكري[7]، وإما أنها كانت تربط بين ميناءين أو عدة موانئ بين ضفتي المتوسط، كما هو الشأن بالنسبة لموانئ إفريقية وبجاية والمدن الإيطالية.

وهذه المسالك غالبا ما كانت تتخذ من الجزائر الشرقية وصقلية نقطة استراحة للتزود ثم تستأنف الرحلة من جديد، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الخطوط كانت حركتها غير منتظمة وتخضع في الأساس إلى مجموعة من الشروط منها ما هو اقتصادي ومنها ما هو طبيعي، فالرحلة البحرية كانت تتم في أوقات محددة مرتبطة بالظروف العامة للإبحار - هبوب الرياح - هدوء البحر - مما يتلاءم والفصل المعتدل الذي تنشط فيه الملاحة ، كما أنها - أي الرحلة البحرية - كانت مرتبطة بتوفر البضائع والمسافرين ، فهذان العاملان أثرا بشكل كبير في مدى انتظام المسالك البحرية التي كانت تتغير تبعا للتغيرات الفجائية التي تطرأ على الأحوال الجوية ففي كثير من الأحيان كان الربان يضطر إلى تغيير مسار الرحلة أمام اشتداد الرياح وكثرة الأنواء أو السماع بوجود عدو يتهدده.

ورغم كل هذا سنحاول تحديد مجموعة من الخطوط البحرية التي كانت أكثر ارتيادا في المرحلة الوسيطية[8].

الطريق الساحلي للضفة الجنوبية من المتوسط

تتعدد نقط انطلاق هذا الخط، إما من إشبيلية التي كانت لها علاقات قوية بمدينة الإسكندرية[9] وإما من سبتة وجزيرة طريف[10] وإما مباشرة من ألمرية التي انطلق منها ابن رشيد السبتي[11] وإما من مالقة التي انطلق منها أبو بكر بن العربي المعافري[12]، ثم بعد ذلك تسير السفن محاذية لسواحل بلاد المغرب إلى أن تصل إلى الإسكندرية ومنها تتابع رحلتها نحو سواحل بلاد الشام خاصة موانئ عكا وصور وصيدا[13].

لقد اعتبر هذا الخط أنشط الخطوط البحرية في الحوض المتوسطي وقد كان مرتادا أساسا من قبل الحجاج -المسلمين والنصارى- الذين كانت تتولى البحرية الإيطالية نقلهم إلى الديار المقدسة، ونظرا لهذه الأهمية، فإن العديد من الباحثين وقفوا عنده محاولين تفسير سبب تفضيل الحجاج والتجار المغاربة لهذا الطريق البحري على الطريق البري الذي كان يربط بين بلاد المغرب ومصر[14]، وقد أرجعوا ذلك إلى ما عرفته إفريقية من اجتياح للقبائل العربية، فأضحى الطريق البري غير آمن مما دفع بالمسافرين القاصدين إلى مصر وما بعدها إلى ركوب البحر، وقد لاحظ أحد المهتمين بالمادة التي وفرتها وثائق الجنيزة أن النصف الثاني من القرن 5 هـ/11م شهد كثرة الوثائق التي تشير إلى شحن التجار لبضائعهم بحرا وذاك خوفا من أي أذى يمكن أن يسببه لهم الوجود العربي هنالك[15].

لكن إذا أمكننا أن نساير طرح جواتياين مع نوع من التحفظ- فلماذا استمر استعمال الطريق البحري الرابط بين بلاد المغرب ومصر على عهد الدولة الموحدية التي تمكنت من إخضاع بلاد المغرب لسيطرتها، ومع ذلك لا نعدم إشارات توضح تفضيل استخدام الطريق البري على الطريق البحري، ولعل الأمر هنا يرجع في الأساس إلى عامل الوقت فالمدة الزمنية التي يتطلبها قطع الطريق البري أكثر من تلك التي يتطلبها قطع الطريق البحري، ولعل في حملة الأخماس التي قام بها الموحدون على عهد عبد المؤمن في اتجاه إفريقية وطرابلس خير دليل على هذا الأمر، إذ كانت حركة السفن أسرع من حركة الجيوش البرية، ومن هنا نرى أن عامل السرعة كان يفعل فعله في تفضيل طريق على آخر وذلك رغم الأخطار التي يمكن أن يتعرض لها الحجاج والتجار.

والسالك لهذا الخط كان عليه أن يتوقف بميناء الإسكندرية، ثم يستأنف سيره العادي نحو بلاد الشام[16]، أو أن يتوقف بالإسكندرية ليتوجه بعد ذلك إلى سواحل البحر الأحمر ومنها إلى جدة فالديار المقدسة[17]. كما أن السفن المارة عبرهذا الخط كثيرا ما كانت تفضل الرسو في جزيرة صقلية التي ينطلق منها خطان، أحدهما في اتجاه الإسكندرية ، والآخر نحو ميناء عكا[18].

لكن من خلال تتبعنا لرحلة ابن جبير يتضح مقدار ما كان يعانيه الحجاج

المغاربة من تعسفات رجال الديوانة في مصر الذين لم يترددوا في إخضاع جميع الأغراض التي يحملها التجار لعمليات التفتيش وأداء الضرائب عنها [19] ، ومن ثم فربما نشط الخط الرابط بين صقلية وعكا لهذا السبب[20].

وبالإضافة إلى هذا الخط -يشير أحد الباحثين إلى وجود خط بحري يربط الأندلس ببلاد الهند عبر مصر والبحر الأحمر، وقد سلك هذا الخط في أواخر القرن 3هـ/ 9م من قبل أحد المحدثين رفقة جماعة من أهل الأندلس كانت متجهة نحو الهند[21].

الخط البحري الرابط بين الجمهوريات الإيطالية والسواحل الجنوبية للمتوسط

لا تقل أهمية هذا الخط عن الخط السالف الذكر، ولا نبالغ إذا قلنا: إنه كان شريان الحياة الاقتصادية في الحوض الغربي من المتوسط، وذلك بالنظر لما تميزت به الجمهوريات الإيطالية خاصة كومونات جنوة وبيزا والبندقية من اتصال مستمر ببلاد المغرب عبر مجموعة من الخطوط البحرية منها:

خط ينطلق أساسا من إيطاليا ويصل إلى سواحل بلاد المغرب بطريقة عرضية بعد أن يتخذ من جزر البليار محطة أساسية له، وهذا الخط في كثير من جوانبه يمكن إدراجه ضمن عمليات الإبحار التي كانت تتم في أعالي البحار، إلا أن الرحلة الإيطالية لم تكن لتغامر على قطع هذا الطريق دون التوقف في الجزائر الشرقية إما مباشرة[22]، وإن بعد التوقف في السواحل الجنوبية لفرنسا خاصة مرسيليا ثم سواحل قطلانية خاصة برشلونة ثم تتجه بعد ذلك إلى ميورقة[23]. ومنها نحو سواحل بلاد المغرب وبصفة خاصة نحو بجاية التي كانت تقابل ميورقة[24]، وأما تلك التي كانت تتجه إلى سبتة فإنها كانت تعرج على الموانئ الشرقية للأندلس خاصة ميناء بلنسية ومن ثم نحو جبل الفتح لتصل بعد ذلك إلى سبتة[25].

وهناك طريق فَضَّلَهُ تُجارُ البندقية عن غيره فكانوا يتوجهون إلى الإسكندرية ثم بعد ذلك يستأنفون رحلتهم نحو موانئ المغرب[26]، وقد كانت صقلية في هذه الطريق مركزا رئيسيا بوصفها محطة تتوقف فيها السفن الإيطالية لتجدد زادها ثم تتوجه بعد ذلك إلى السواحل المغربية.

وبالإضافة إلى هذه الخطوط التي كانت تعرف حركة ملاحية كثيفة ورسمية في كثير من الأحيان، يمكن أن نذكر مجموعة أخرى من الخطوط البحرية التي يمكن أن نصطلح على تسميتها بالخطوط «الجهوية» والتي كانت تربط بين موانئ بعينها وغالبا ماكانت متقابلة ولا تفصل بينها مسافة كبيرة، ومن بينها يمكن أن نذكر:

خط صقلية وموانئ إفريقية: حول هذا الخط نتوقف على إشارات عديدة تفيد قدم اتصال صقلية بسواحل إفريقية، ولعل عامل القرب يمكنه أن يفسر لنا هذه العلاقة بين إفريقية وصقلية، ويكفي أن ندلل على هذا باهتمام الدولة الإسلامية بهذه الجزيرة، إدراكا منها لأهميتها والدور الذي يمكن أن يؤديه المتحكم فيها من مراقبته للملاحة في الحوض الغربي من المتوسط، كما أن الدول النصرانية من جانبها قد أدركت أهمية صقلية في تموين الحملات الصليبية التي كانت تستهدف المشرق الإسلامي[27].

أما من الناحية التجارية فقد نشطت عدة موانئ في إفريقية مع جزيرة صقلية كما هو الشأن بالنسبة لتجار صقلية[28] وسوسة[29] وصفاقس[30]، وهذا النشاط التجاري المكثف قد يكون المسؤول عن تحريك أطماع النورماند للاستيلاء على موانئ إفريقية.

خط بجاية ميروقة: نشط هذا الخط بفعل العلاقات التي كانت تربط بين المدينتين، وقد ساعد تقابل المدينتين على تعديد الرحلات البحرية بينهما والتي ستتضاعف بفعل استقرار بني غانية في جزر البليار الذين سعوا إلى توطيد علاقتهم بتجار المدينة، فكان الميورقيون يصرفون في بجاية بضائعهم ويتزودون بمنتجات المدينة خاصة العبيد[31].

خط جزائر بني مزغنة ميورقة: استعمل هذا الخط الناصر الموحدي إبان تحرك أساطيله في اتجاه الجزائر الشرقية في إطار صراعه مع بني غانية وذلك حسب رواية ابن أبي زرع التي تخالف ما أورده الحميري الذي ذكرأن الحملة انطلقت من سبتة نحودانية فميورقة[32].

الخط العسكري: يضم هذا المحور خطين رئيسيين أحدهما ينطلق من قصر المجاز القصر الصغير) إلى جزيرة طريف والآخر ينطلق من سبتة إلى الجزيرة

الخضراء، وكانت الصفة الغالبة على هذا الخط هي المهمة العسكرية، سواء على عهد المرابطين أم على عهد الموحدين.

فالمرابطون لما رغبوا في تلبية داعي الجهاد في الأندلس، عملوا على تنظيم مرور جندهم عبر محور سبتة الجزيرة الخضراء، وهذا المحور نفسه استمر نشاطه مع الموحدين الذين أضافوا إليه محور قصر المجاز- جزيرة طريف، والذي سيعرف أقصى نشاطه على عهد المنصور والناصر الموحديين[33].

ويجب التنبيه إلى أن استعمال أي محور من هذا الخط كان له مايسوغه، إذ كانت الملاحة تعتمد الإبحار عبر ميناءين متقابلين، فالسالك لمحور سبتة- الجزيرة الخضراء كان عليه أن يتوقف بجبل طارق (جبل الفتح خلال المرحلة الموحدية)، والمسافة بين هاتين النقطتين (سبتة- الجزيرة الخضراء) قدرها الإدريسي بثمانية عشر ميلا[34] ، أماالمسافة الفاصلة بين الميناءين المتقابلين قصر المجاز و جزيرة طريف فقد قدرها الإدريسي باثني عشر ميلا[35] .

خط سواحل الريف، جنوب شرق الأندلس: يبرز في هذا الخط ميناء المزمة الذي ارتبط بعدة موانئ أندلسية أهمها مالقة وتستغرق مدة الإبحار عبر هذا الخط «مجرى يوم بالريح الطيبة المعتدلة»[36].

الخط الأطلنطي

بالإضافة إلى هذه الخطوط البحرية التي نشطت في البحر الأبيض المتوسط فإننا لا نعدم إشارات تفيد وجود خطوط ملاحية تنطلق من موانئ المغرب الأقصى على الساحل الأطلنطي لترتبط أساسا بموانئ شرق الأندلس، إلا أن هذه الخطوط كانت قليلة وتعتمد على عمليات الإبحار الساحلي (المساحلة)، فالسفن خلال الفترة الوسيطية لم تكن مجهزة بالشكل الذي يسمح لها بتنظيم رحلات طويلة في«المحيط الاطلنطي» الذي ارتبط عند الجغرافيين بعدة أوصاف مثل بحر الظلمات والبحر المحيط[37] والتي تفيد مدى الرعب الذي كان يقذفه هذا البحر في نفس من يحاول اقتحام أهواله[38].

لكن رغم كل هذا، فقد أثبت العديد من الدارسين قدم الملاحة «بالساحل المحيطي»، معتمدين على المعلومات التي خلفها «هيرودوت» حول رحلة حانون وذلك عندما أشار إلى عدة مواقع على الساحل الغربي لإفريقيا وما تزخر به من معطيات طبيعية وبشرية وحيوانية وقد تم تأكيد العديد من هذه المعلومات في رحلة المؤرخ الإغريقي بوليبوس « Polybius » . ومن هذه المعلومات انطلق أحد الباحثين[39] ليؤكد وجود صلات بحرية بين الشمال الإفريقي وبلاد السودان عبر«المحيط الأطلسي» ويرد بذلك على «موني» الذي ينفي أن تكون سفن هذه المرحلة قادرة على مجابهة قوة التيارات وصعوبات الإبحار في «المحيط الأطلسي»[40] .

ويورد أحد الباحثين[41] العديد من الرحلات التي يزعم أصحابها أنهم قاموا بها بعيدا عن ساحل ليكسوس إلا أنه يذيل معلوماته هذه بشهادة «سترابون» الذي يعتبر- كل ما حكي عن «المحيط الأطلسي» فيما قبل الميلاد هو من قبيل الأسطورة.

إلا أن معلوماتنا عن الساحل الأطلنطي أخذت تتضح تدريجيا مع كتابات الجغرافيين المغاربة كالبكري والإدريسي وابن عبد ربه الحفيد، ومن خلال ما أورده البكري فإن الملاحة في الساحل الاطلنطي كانت تتوقف عند أصيلا[42]. أما في عهد الدولة الموحدية التي كانت تراقب رقعة مجالية واسعة فإن الملاحة في «البحر المحيط» تجاوزت مدينة أصيلا وكانت تصل إلى نول لمطة[43]، ونعتقد أن نشاط الخط التجاري المساحل للمحيط والرابط بين نول وأوليل قد يكون شجع التجار على ركوب البحر المحيط منذ عهد المرابطين على الأقل، وذلك لما كانت تعرفه منطقة السوس الأدنى من ازدهار على المستوى الملاحي وانفتاح على منتجات بلاد السودان[44].

وانطلاقا من هذا الخط الاطلنطي فإن مدينة سلا كانت تتصل بإشبيلية بواسطة خط مباشر استعمله أبو يعقوب يوسف لما توصل بخبر وفاة والده عبد المؤمن[45]، وكانت المدة الفاصلة بين المدينتين قد استغرقت يوما وليلة واحدة وهي المدة نفسها الفاصلة بين سلا وسبتة[46].

وهكذا، وبعد استعراضنا لأهم المحاور التجارية الصحراوية والمحاور البحرية يمكن أن نخلص إلى نتيجة أساسية مفادها أن المحاور الصحراوية كانت امتدادا للمحاور البحرية، فالمحاور المارة بالمغرب كانت تنتهي إلى مدينة فاس ، ومنها إما إلى سبتة وإما إلى تلمسان وميناها هنين لتنطلق بعد ذلك المحاور البحرية إما في اتجاه الأندلس وإما في اتجاه الجزائر الشرقية وإيطاليا ، ثم من بجاية نحو ميورقة وإيطاليا، أما الخطوط الصحراوية التي كانت تنتهي إلى موانئ إفريقية فإنها كانت تتجه إما نحو صقلية وإما نحو المشرق العربي، خاصة ميناء الإسكندرية.

❋ ❋ ❋

1 – لمزيد من المعلومات حول الطرق التجارية الصحراوية يرجع إلى:

- R. Ma uny , Tableau geographique de l'ouest Africain au Moyen age d'apres les sources ecrites , la tradition et l, archeologie, Amsterdam 1967 , p426 et ce qui suit, J. Devisse, (CRoute de commerce et Echange en Atrique Occidentale en relations avec la mediterranee) in R.H.E.S annee 1972, pp43-73, J heers, (Le Sahara et le commerce mediterranee ala fin di moyen age) in A. L. E.o, Tome XVI, Annee 1958 Alger , pp 247-255. C. Vanker , (Geographie Ecnomique de L'Afrique di Nord selon Ies auters arabes di Ix siecle au milieu di XII siecle) in AESC, 28eme annee N° 3 mai, juin 1973, pp 659-679.

J. M. lessard , (Sijilmassa la ville et ses relations commerciales au XIeme siecle d' apres ELBAKRI, in Hes. Ta, Vol X fax 1-2 - 1969, p 27 et ce qui suit, M. Delafousse, Les Relation du Maroc avec le soudan a travers les ages) in Hes. Vol 4, 1924, pp 153 -174.

مولاي هاشم القاسمي،مجتمع المغرب الأقصى في منتصف ق.4هـ/ق.10م،الدار البيضاء 1995، ص. 359 وما بعدها، عز الدين أحمد عمر موسى، النشاط الاقتصادي في المغرب الإسلامي خلال القرن٦هـ،ط١،دار الشروق1983، ص 305 وما بعدها، عبد الإله بنمليح، إفريقية الزيرية وعلاقاتها السياسية بدول جنوب حوض البحر المتوسط والأندلس، رسالة د.د.ع مرقونة، كلية الآداب، وجدة ص. 304 وما بعدها. الناني ولد الحسين، صحراء الملثمين وعلاقاتها بشمال وغرب إفريقيا من منتصف ق 2هـ 8 م إلى نهاية ق 5 هـ/11مـ رسالة دكتوراه مرقونة، كلية الآداب الرباط، الجزء 2، ص 386 وما بعدها. حسن حافظي علوي ، سجلماسة وإقليمها في ق 8هـ/14م، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1989، ص 346 وما بعدها.

2 – ابن حوقل، والإدريسي ، وابن عبد ربه الحفيد.

3 – حول الطرق الرومانية في الشمال الإفريقي يرجع إلى:

R. Chevalier, Les voies Romanins, Librairie Armand colin Paris, 1972, P.167 .

بيير سلامة، الصحراء في التاريخ القديم، ضمن تاريخ إفريقيا العام، اليونسكو– تورنيو 1985، المجلد 2، ص. 528

وما بعدها ومولاي هاشم القاسمي، م. س، ص. 364 وما بعدها.

4- مولاي هاشم القاسمي، م.س، ص.365. ب -واي انداه، غرب إفريقيا قبل ٧م ،تاريخ إفريقيا العام، مج2، ص.633. ب سلامة، تاريخ إفريقيا، م ج 2، ص. 542.

5 - مولاي هاشم القاسمي، م. س، ص. 365، و371.

6 - نفسه.

7 - البكري،المغرب في ذكر بلادإفريقيا و المغرب،تقديم وتحقيقM.G.Deslane ،د.ت، ص. 81 وما بعدها.

8 - اهتم نعيم زكي فهمي بالبحث في الطرق التجارية الرابطة بين الشرق والغرب في الفترة الوسيطية وعقد للطرق البحرية جزءا من دراسته إلا أنه لم يخص بلاد المغرب بأي حديث عن الطرق البرية. كما أنه لم يتعرض لموانئ المغرب ولا للطرق البحرية المعروفة التي كانت تربط بين بلاد المغرب وأوروبا والأندلس: طرق التجارة الدولية ومحطاتها بين الشرق والغرب أواخر العصور الوسطى، القاهرة 1973، ص.117 وما بعدها.

9- Ch. picard, l ' Ocean atlantique musulman de la conquet arabe a l epoque Ahmohand , Paris, 1999, p 408.

10- ابن جبير،رحلةابن جبير، مقدمة مصطفى زيادة،د.ت، ص 41.

11- ابن رشيد السبتي،رحلة ابن رشيد السبتي،تحقيق أحمد حدادي،رسالة مرقونة بمكتبة المجلس العلمي بمدينة وجدة، السفر2، ص 230.

12- أبو بكر بن عبد الدين العربي المعافري الإشبيلي، قانون التأويل، تح ، محمد السليماني ط2، دار الغرب الإسلامي، 1990 بيروت، ص 79 . وحول المحطات التي كانت تشكل هذا المحور حسب قول ابن العربي «فكان أول بلدة دخلت مالقة...ثم طفرت من غرناطة..إلى ألمرية وركبت البحر..فارفأنا إلى بجاية...ثم خرجت عنها... فلقيت بيونة...ودخلنا تونس...ثم دخلت سوسة والمهدية...فلما حان وقت إقلاع المراكب في البحر إلى ديار الحجاز، اعتزمنا فركبنا..وانتهينا بعد خطب طويل إلى بيوت بني كعب من سليم..وسرنا حتى انتهينا إلى ديار مصر...ثم رحلنا عن ديار مصر إلى الشام...فدخلنا الأرض المقدسة وبلغنا المسجد الأقصى...ودخلنا البحر في الحين إلى عكا وأنجدنا إلى طبرية وحوران وصمدنا في دمشق...ثم خرجنا إلى العراق..حتى بلغنا بغداد..» ص.79-109.

13 - حسين مؤنس، أطلس تاريخ الإسلام،القاهرة،د.ت، ص. 296.

14 - مولاي هاشم القاسمي، م. س، ص. 379-380.

15- جواتياين،دراسات في التاريخ الإسلامي والنظم الإسلامية،ترجمة عطية القوي،ط1،الكويت1971، ص.2. عز الدين أحمد موسى، النشاط..، م. س، ص. 321 بنمليح، م. س، ص. 370 وما بعدها.

16 - نموذج رحلة ابن العربي، قانون..، م. س، ص.79-100.

17 - رحلة ابن جبير، م. س، ص. 56-57.

18 - أحمد عز الدين موسى، النشاط..، م. س، ص. 321-322.

19 - ابن جبير، م. س، ص. 43.

20 - عز الدين أحمد موسى، م. س، ص. 321.

21- مولاي هاشم القاسمي، م. س، ج1، ص. 381.

22- مصطفى نشاط، جنوة وبلاد المغرب من سنة 609إلى759هـ/1212-1358م،رسالة مرقونة بكلية الآداب وجدة، ص. 208-209.

23 – نعيم زكي فهي، م. س، ص. 184، مصطفى نشاط، م. س، ص. 208.

24 – فهذه الوضعية الجغرافية مكنت بني غانية من ربط علاقات قوية مع بجاية.

25 – زكي فهمي، م. س، ص. 182، مصطفى نشاط، م. س،ص. 209

26 – زكي فهمي، نفسه، ص. 179.

27- حول علاقة المرابطين والموحدين بالنورماند يرجع لدراستنا، النشاط البحري في العصرين المرابطي والموحدي،رسالة مرقونة بكلية الآداب وجدة، ص.209 – 208 و 220 – 225.

28 – البكري، م. س، ص. 10.

29 – نفسه، ص. 36.

30 – البكري،م.س، ص. 20. كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، تحقيق سعد زغلول عبد الحميد،الدار البيضاء.١٩٨٥م، ص. 116 -117.

31 – الغبريني، عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق عادل نويهض، ط2، بيروي1979م، ترجمة رقم 4، ص. 46.

32 – ابن أبي زرع الفاسي، الأنيس المطرب بروض القرطاس..، دار المنصور للطباعة، الرباط. 1972م، ص.2. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار،تحقيق إحسان عباس، ط1984,2، ص. 567-568

33- ابن عذاري المراكشي، البيان..، القسم الخاص بالموحدين،تحقيق جماعة، ط١،دار الغرب الإسلامي، بيروت،1985 ص. 204، القرطاس، م. س، ص. 234.

34- الإدريسي،المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق،حققه ونقله إلى العربية محمد حاج صادق،O.P.U بلجيكا،1983م، ص. 181.

35- نفسه.

36- الإدريسي، م. س، ص.581، البكري، م. س، ص.97. ابن عذاري،البيان المغرب..،ج 1 تحقيق ج.كولان وليفي بروفنصال،ط2، دار الثقافة، بيروت 1980م، ص.175.

37- أفلاطون يسمي هذ البحر المحيط نسبة للملك أطلس والذي كان اسمه يطلق كذلك على جزيرة Atlantide وهناك من يرى أن الرعايا الأطلسيين وجبل أطلس المرتفع ينتسبان للملك أطلس ملك هذه البلاد، وبالإضافة إلى هذا فإن المحيط الأطلسي كان يسمى تارة بالبحر الكبير أو البحر الخارجي أو بحر الظلمات "La mer des ténèbres" هذه التسميات مأخوذة عن محمد مجذوب، «البحر في المغرب القديم»، مقال سابق، ص. 147-148.

38 – الإدريسي، م. س، ص.179.

39 – ب .سلامة، م. س، ج2، ص.528.

40 – "La navigation sur les côtes des Sahara pendant l'antiquité" R. Mauny,, in R.E.A, N1-2, 1955, p99

41 – محمد مجذوب، «البحر في المغرب القديم»،ندوة البحر في تاريخ المغرب، نشر جامعة الحسن الثاني،

سلسلة ندوات رقم٧،سنة 1999م، ص.156–157.

42 – البكري، م. س، ص.86-87-113-153-154.

43– الاســـتـــبصـــار، م. س ، ص. 141، ابن الزيات التادلي،التشوف إلى رجال التصوف..،تحقيق أحمد توفيق،ط١،منشورات كلية الآداب الرباط، جامعة محمد الخامس، 1984م، ص.189–361 . ابن صاحب الصلاة، المن بالإمامة..،تحقيق عبد الهادي التازي،ط1، دار الغرب الإسلامي،1987، ص. 173. محمد زنبير، المغرب في العصر الوسيط،ط١،نشر كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، 1999 ، ص. 355.
Ch picard , l'Océan..., op cit, p 59..

44 – التشوف، م. س، ص. 189 و 196.

45 – القرطاس، م. س، ص. 209.

46 Ch Picard, L'Océan.. , p 419.





الإسلام في تصورات الاستشراق الإسباني من ريموندس لولوس إلى أسين بلاثيوس

محمد القاضي (*)

تميزت إسبانيا عن غيرها من الدول الأوربية الأخرى التي تدين بالشيء الكثير لإسبانيا العربية - بأنها كانت سباقة إلى الاحتكاك بالعرب، والاستفادة من حضارتهم وثقافتهم، مما جعلها تتبوأ مكانة خاصة في ميدان الاستشراق بصفة عامة، كما أن اهتمام الإسبان اتجه بالدرجة الأولى إلى دراسة الثقافة والفكر العربي الإسلامي الذي أنتجته العبقرية الأندلسية، فأسدوا إلى التراث العربي والإسلامي خدمات لا تنكر، سواء بأبحاثهم ودراستهم الجادة، أو بتحقيقاتهم للتراث الأندلسي واكتشاف مصادره، ونفض غبار الإهمال عن كثير من المؤلفات التي لولاها ما رأت النور،كما قاموا بوضع فهارس يستفيد منها الباحث العربي والغربي في المشرق والمغرب.

وعن دور المستشرقين الإسبان وتصوراتهم للإسلام جاء كتاب الدكتور محمد عبد الواحد العسري «الإسلام وتصورات الاستشراق الإسباني- من ريموندس لولوس إلى آسين بلاثيوس» -الصادر عن مكتبة الملك عبد العزيز العامة في الرياض-السعودية- 1424هـ/2003م، يقع الكتاب في420 صفحة من الحجم المتوسط مشاركة منها في إلقاء الضوء على الجذور التاريخية عن علاقة الإسبان بالإسلام وأهله.

(*) كاتب وباحث من المغرب .

ويمكن أن نلخص الدواعي التي دفعت المؤلف إلى إنجاز هذا البحث العلمي فيما يلي:

1-الاهتمام بالاستشراق عامة والاستشراق الإسباني خاصة.

2-التحولات التي وقعت في العالم بعد حرب الخليج الثانية،وتنامي اهتمام الفكر الغربي بالإسلام (أطروحة فوكوياما وصامويل هانتنغتون)مما جعل المؤلف يتساءل عن الأسباب الرئيسية للعداء الغربي للإسلام والمسلمين.

3-التساؤل عن مختلف الأدوار التي يمكن أن يكون قد لعبها الاستشراق في الخصومة بين الغرب والإسلام.

4-الحاجة إلى معالجة مختلف الإشكالات المرتبطة بتأصيل الاستشراق الإسباني في ماضيه،ولاسيما التصور الذي يحدده.

يقول المؤلف: «ولقد جعلنا من معالجة هذا التصور...الأطروحة المركزية لعملنا التي استقطبت جميع مداخله وأبوابه وفصوله، مستفرغين الجهد في تقديم أدلة نصية متعددة عليها، وكذا في تسويغها والدفاع عنها والاستدلال عليها،متوسلين بمناهج من حقول النقد التاريخي والثقافي والمعرفي» ص 18.

بناء البحث

جعل المؤلف هذا البحث متضمنا مداخل تاريخية،ومنهجية، وثلاثة أبواب وخاتمة، وذَيَّلَهُ بلائحة مصادره ومراجعه المختلفة والمتعددة. فتطرق في هذه المداخل إلى مختلف القضايا المتعلقة بتعريف الاستشراق والاستشراق الإسباني، ومختلف الإشكالات المتعلقة بالمنهجية الملائمة لمعالجة الاستشراق، وهذه المداخل أربعة وهي:

* المدخل الأول: تحت عنوان كيف نقرأ الاستشراق والاستشراق الإسباني؟.
* المدخل الثاني: الاستشراق الإسباني:استعراب أم استفراق؟
* المدخل الثالث: الفكر التاريخي الإسباني للماضي الإسلامي لإسبانيا، عرضٌ ومناقشة.

* المدخل الرابع: خصصه لعرض ومناقشة الغيرية الثقافية من منظور انتربلوجية كلود ليفيستراوس، هادفاً من ذلك الاستدلال إلى انطلاق الثقافة الغربية من نفسها، وتمحورها على ذاتها عند تعاملها مع الثقافات الأخرى، وبصفة خاصة، عند تعاملها مع الإسلام وثقافته.

الباب الأول: وقد خصصه المؤلف لدراسة مسألة تأسيس الاستشراق الإسباني وتصوراته من خلال تناوله لبداياته وروافده. وقد كان الهدف من ذلك هو الاستدلال على أنه كان لهذه البدايات والروافد دور أساسي وحاسم في تكوين تصورات هذا الاستشراق للإسلام والمسلمين، وفي استمراريتها وديمومتها. ويشتمل على فصلين: خصص الأول للحديث عن البدايات الأولى لعملية الترجمة في إسبانيا، والتي احتضنت ميلاد الاستشراق من حيث كونه طلبا غربيا للشرق، وتصورا محددا له. والمقصود بالشرق في هذا المضمار،الإسلام وثقافته، أما الغرب، فهو في ذات المضمار كذلك، النصرانية وثقافتها. ومن بين أهم مراحل الاستشراق الإسباني، يمتد من بداية القرن الثالث عشر الميلادي،إلى نهاية القرن الخامس عشر منه.ففي بداية هذه الفترة صاغ الملك الفونسو العاشر(الملقب بالعالمCEL SABIO) مشروعه الاستشراقي، عندما أمر بالعناية بالتراث الإسلامي، كما امتد خلالها الاهتمام بما سيعرف في التاريخ الديني للأندلس وإسبانيا بالمجادلة والتبشير الدينيين. فظهرت أول ترجمة للقرآن الكريم إلى القشتالية بدلا من اللاتينية إلى جانب ترجمة أعمال أدبية شرقية-إلى اللغة نفسها- مثل «كليلة ودمنة»، وأعمال علمية مثل كتب الفلك وغيره من العلوم الأخرى. كما نتج عن الشغف ذاته، تأسيس الملك نفسه لمدرسة للاتينية والعربية بإشبيلة في سنة 1254م، لتعليم العربية ومختلف العلوم التي تضمنتها هذه اللغة من طب ورياضيات وفلسفة وغيرها، لذلك جلب إليها طوائف من العلماء والمترجمين المسلمين واليهود ليشتغلوا بها تحت إمرته وإشرافه الشخصي المباشر.

وأفرد الفصل الثاني لتقديم ومناقشة رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي في المجادلة النصرانية للإسلام. فقد عرفت الأندلس حوارات دينية لم يكن لها من

الحوار غير الشكل، وغير ما تصرح به وتحاول إيهامه لمنتظريها. فقد اجتهد أصحابها في إخفاء استراتيجيتها باعتماد معجم للحوار وتركيباته، والابتعاد عن معجم المجادلة وأساليبها، للاقتراب من أخلاقيات المناظرة ومنطقياتها.تبرم هذه الحوارات عقودا مع قرائها، مفادها أنها تعبير دقيق وأمين عن مناظرات جرت بالفعل بين ممثلي الأديان بالأندلس، للنظر في حرية، بدون أي إكراه أو تعسف، وضمن صداقة حميمة وعميقة، في صحة ما يعتنقه كل طرف منهم. وتعتبر رسالة عبد المسيح الكندي من الرسائل التي لعبت دورا حاسما في انطلاقها، وفي تكون أساليبها ومحتوياتها. فقد شكلت عند وصولها إلى الأندلس انقلابا جذريا في التعرف إلى الإسلام،ومصدرا أساسيا في مصادر مناقشته ودحضه ورفضه،إلى جانب تكوينها لتصور لموضوعها، الذي هو الإسلام، لم تزده المجادلة التي تلتها إلا تصلبا من خلال تثبيته وإعادة إنتاجه باستمرار.

لقد وضع عبد المسيح بن إسحاق الكندي رسالته في 141 صفحة جوابا جدليا على كتاب صديقه عبد الله بن إسماعيل الهاشمي (أحد أبناء عمومة الخليفة العباسي المأمون) الذي دعاه فيه إلى اعتناق الإسلام.

وعُنْوِنَ الفصلُ الثالث من الباب نفسه بـ«التنصير والدفاع عن النصرانية: مشاريع رامون يول ورامون مارتي»، حيث حاول المؤلف عرض تصورات هذين المستشرقين للإسلام ومناقشتها، من خلال تأطيره لمشاريعهما ضمن شروطها التاريخية المتعلقة بعلاقات النصرانية بالإسلام في الأندلس خلال القرن الثالث عشر الميلادي. وقد أراد من عرض الأحكام المؤسسة لهذه التصورات في هذا الفصل - التدليل بها نصيا على الأطروحة المركزية لهذا البحث.

أما الفصل الرابع فقد جاء تحت عنوان: «الانقلاب الديني: أو كيف تتحول الهوية إلى غيرية»؟ الذي توخى فيه مؤلف الكتاب الوقوف على رافد يعتبره من أهم روافد الاستشراق الإسباني في القرون الوسطى. وهو رافد التحول الديني، أو ما يسمى اصطلاحا بالردة الدينية، وعالج فيه نصاً لا يقل دلالة في مجاله، عن دلالة

نص الكندي في مضماره، ويتعلق الأمر بكتاب (خوان أندريس) الذي وضع فيه تصوره للإسلام والمسلمين، والذي لا شك أنه قد كان له دور حاسم، كذلك، في ترسيخ هذه التصورات وتنميطها في إسبانيا وفي أوروبا.ويرجع ذلك إلى أن مؤلفه، وهو من أهل القرن الخامس عشر الميلادي، قد قدم نفسه لقرائه النصارى، عالماً من علماء الإسلام الذين ارتدوا إلى النصرانية.

الباب الثاني: تناول فيه المؤلف الاستشراق الإسباني فيما بين عصر النهضة ونهاية القرن التاسع عشر.فخصص الفصل الأول منه لمعالجة مختلف العوامل التاريخية والثقافية التي أدت بالإسبانيين إلى التوقف عن الاهتمام بالإسلام لمدة من الزمن، ثم إلى عودة هذا الاهتمام من جديد. وذهب في هذا المضمار إلى أنه، إذا كان الإسبانيون قد أضربوا في هذه المرحلة عن إنتاج الاستشراق من خلال الاهتمام بالإسلام في جامعاتهم وأبحاثهم ودراساتهم، فإن هذا الموقف يعد في ذاته موقفا استشراقيا.وبالفعل فلقد استجابت إسبانيا بهذا الإضراب إلى فشلها في الالتفاف على الإسلام، وتنصير رعاياها من المسلمين الموريسكيين، وكأنها أرادت بذلك أن تقنع نفسها بأن لا حل لها تجاه معضلة الإسلام،سوى تجاهله والتوقف عن الاهتمام به،غير أنه في مطلع القرن الثامن عشر انبعث الاستشراق من جديد في إسبانيا، وانتعش لكي يواكب ضرورات علمية وثقافية جديدة، عرفتها إسبانيا في هذه المرحلة من تاريخها. بحيث عمل الملك كارلوس الثالث CARLOS ووزراؤه من أمثال كامبومانيس CAMPOMANES وفلوريدابلانكا FLORIDABLANCA على ترجمة هذا الوعي إلى واقع معرفي. فقد اقتطع من أموال الدولة اعتمادات مهمة لإغناء الأقسام العربية من المكتبات الإسبانية بمخطوطات عربية أخرى، ولتنظيم هذه الأقسام وفهرستها ودراسة بعض محتوياتها. فاقتنى عدة مخطوطات من شمال إفريقيا، وعمل على استجلاب مجموعة من المارونيين من سوريا ولبنان لكي يتكلفوا بذلك التنظيم وبتلك الفهرسة وهذه الدراسة، إلى جانب اضطلاعهم بمهام الترجمة وتدريس اللغات الشرقية.وقد اشتهر من بين هؤلاء (ميخائيل الغزيري) الذي عين مترجما للملك، ثم محافظا لمكتبة الإسكوريال الشهيرة.كما قام

بفهرسة القسم العربي لهذه المكتبة،وإعداد دليل في ذلك ونشره بمدريد فيما بين 1760 و1770م، وترجمته لأجزاء من كتاب «الإحاطة» لابن الخطيب،وكتاب «اللمحة البدرية»، وتأليفه كذلك لدليل في الأصول العربية لبعض الأصوات القشتالية. وإلى جانب هؤلاء المارونيين المشارقة أسهم كذلك كثير من القساوسة والرهبان الإسبان في التراجم الاستشراقي لهذه الحقبة من تاريخ الاستشراق الإسباني.

أما الفصل الثاني من هذا الباب فقد ورد بعنوان: «تأسيس الاستشراق الإسباني في إسبانيا في القرن التاسع عشر». وركز فيه على مختلف العوامل التي أدت بالإسبانيين إلى محاولة اللحاق بالركب الأوروبي في مجال تأسيس الدراسات الاستشراقية في هذه المرحلة المخصوصة والدالة من تاريخ الاستشراق في العالم. وبالنظر إلى المجهودات التي بذلها فئة من المستشرقين الإسبان في مجال تأسيس عملهم عبر إعداد المكتبات والقواميس، ومن خلال ترجمتهم للمخطوطات العربية ونشرها لتهيئة دراسة الإسلام وثقافته بوصفها جزءا من ماضي إسبانيا وتاريخها الوسيط.وفي هذا المضمار تتميز أسماء من جيل الرواد أمثال:«إيميليو لا فوينتي القنطرة» و«فرانسيسكو جيجين روبليس» و«سيرافين إسطبانيث كالديرون» و«خوسي أنطونيو كوندي» و«باسكوال دي غاينغوس» و«فرانسيسكو فرنانديث إي غونثالث» و«فرانسيسكو خافيير إي سيمونيث» وغيرهم. قام المؤلف بفحص أهم كتبهم ودراساتهم حول الإسلام وثقافته، وتصوراتهم حولهما داخل تصوراتهم حول التاريخ الوسيط لإسبانيا.

الباب الثالث: عالج فيه المؤلف تصورات رائد الاستشراق الإسباني «ميغيل آسين بلاثيوس» للإسلام والفكر الإسلامي، وذلك بالنظر للمكانة المتميزة التي حظي بها هذا المستشرق في التاريخ المعاصر للاستشراق الإسباني والعالمي.فأفرد الفصل الأول من هذا الباب للتعريف بالرجل وبريادته في هذا المجال التي لا ينازعه فيها أحد،فقد اكتسبها بما بذله من جهد في تكثيف نشاطه الاستشراقي وتنويعه،فاهتم كثيرا بالتدريس الجامعي، وبانتقاء الطلبة ورعايتهم،

ليعدَّ منهم جيلا آخر من أجيال الاستشراق الإسبانيين، كما أنه لم يدخر وسعاً في إقامة المؤسسات العلمية والثقافية الاستشراقية في إسبانيا، وتدبير شؤونها، ومساعدتها بتخصيصها ببعض أبحاثه ودراساته، وفي تفعيل مختلف الهيئات والأكاديميات العالمية المتخصصة، التي وهبته عضويتها بالنظر إلى كفاءته العلمية والاستشراقية. وإلى جانب ذلك،فقد عُرف أسين بلاثيوس بمشاركته في إعداد المكتبات والفهارس والاعتناء بالمخطوطات، مثلما اشتهر بكثرة أبحاثه ودراساته الاستشراقية، وغزارة ما نشره في هذا المجال.وقد عرَّف المؤلف بكل مؤلفاته وبمضامينها الاستشراقية المتنوعة، وكذلك بتصنيفها، مع التأكيد على إبراز أطروحتها.

أما الفصل الثاني فقد تحدث فيه عن بدايات الفكر الفلسفي الأندلسي في تصورات ميغيل آسين بلاثيوس. فنظرا لتعدد أبحاثه في هذا المجال وكثرتها، ومن دون إهمال أي واحد منها،عمل المؤلف على معالجة تصوراته حول هذا الفكر من خلال التركيز على «دراسته لابن مسرة ولمدرسته الفكرية بالأندلس»، وفي هذا الصدد بيّن كيف أسهم في تأسيس الفكر «المسري» مستندا إلى تصور استشراقي حول تاريخ الأفكار، وحول الفكر الإسلامي الأندلسي، فلقد اعتبر هذا التاريخ قسماً من تاريخ الفكر الإسباني، بحيث إن العناية به هي من قبيل العناية بالذات الإسبانية، وبإبراز هويتها، كما عده حلقة من حلقات اطراد التقليد الفكري النصراني الأندلسي في أشكاله الصحيحة والمنحرفة. مثلما أدرجه كذلك ضمن حلقات تاريخ الفكر الفلسفي العام المتصل والمتعاقب والمطرد في نظره، ليجعله دالاً على استمرارية الفكر اليوناني القديم في صيغه الفيتاغورية والأنباذوقليد المنتحلة. وليختزله بعد ذلك إلى مجموع هذه المؤثرات مضحيا بذلك بالخصوصية الإسلامية لابن مسرة ولمدرسته.

وإذا كان ميغيل آسين بلاثيوس قد استثمر بحثه في الفكر الإسلامي (وهو من أول أبحاثه في الفكر الإسلامي) ليبث فيه أطروحته في الإسلام والفكر الإسلامي. فلقد عاد إلى هذه الأطروحة ودافع عنها في جميع أبحاثه ودراساته التي تلت هذا

البحث، ولا أدل على ذلك من أنه يستعيدها في آخر مشاريعه العلمية التي اهتم فيها بدراسة الأصول الإسلامية لقسم مخصوص من التصوف النصراني الإسباني.

وفي الفصل الأخير من هذا الباب،تناول المؤلف العلاقات المتبادلة بين التصوف الإسلامي والتصوف النصراني في تصورات آسين بلاثيوس.لقد أتاح لهذا الأخير أن يطلع على التصوف الإسلامي ودراسته،أو بالأحرى تأويله لمضامينه ولغاياته،إمكانية فريدة للدفاع عن أطروحته المركزية التي تمحورت حولها عنايته بالإسلام وتراثه الفكري والعقدي،التي يذهب فيها إلى أن كلا من ذاك الدين،وهذا التراث،يرجعان في أساسهما إلى أصول نصرانية مخصوصة.وبالإضافة إلى ذلك،فإذا كان آسين بلاثيوس قد ركب صهوة التصوف الإسلامي للوصول إلى هذه الغاية،فإن عنايته بذات التصوف تنم عن اطلاعه الواسع على تصورات ثقافته الغربية للإسلام ولتراثه الروحي،مثلما تؤشر كذلك على قسم من انشغالاته الكلامية الكاثوليكية التي تدعم أطروحته المذكورة،وتؤكدها بطريقة أخرى.

كما أن اهتمامه بالتراث الشاذلي لا يرجع إلى مجرد فضول معرفي،مثلما لا يؤول إلى رغبة في التعريف بهذا التراث أو خدمته من حيث كونه -في الأصل- جزءا من التراث الروحي للإسلام والمسلمين، بل يتأطر ضمن هواجسه الاستشراقية العامة التي يشترك فيها مع بقية المستشرقين،ومثيلاتها الإسبانية الخاصة،التي تتمثل عنده وعند بقية زملائه الإسبان، في تأسيس مدرسة خاصة بهم لمنافسة بقية زملائهم في العالم، وضمان مكانة متميزة بينهم. وقبل ذلك وبعده، فاهتمامه بالشاذلية يندرج عنده ضمن الترويج بين الأوساط العلمية الإسبانية، والرأي العام الإسباني كذلك، لفكرة ضرورة تكوين هذه المدرسة والدفاع عن ذلك بمسوغات وحجج جديدة ومقنعة.غير أن تشغيله في هذا المضمار لتصوره حول تاريخ الأفكار القائم على مفاهيم الاتصال والاطراد والتقدم- مكنه من رد التصوف الإسلامي المذكور إلى أصول نصرانية زعمها له واختزله إليها. كما أتاح له التشغيل نفسه كذلك، تأكيد جملة من مزاعمه الاستشراقية الأخرى،وتعضيد مزاعم استشراق عصره التي تنتصر لأطروحة خروج

الإسلام، من حيث كونه دينا وثقافة روحية كذلك، من رحم التقليد اليهودي النصراني، في شكل هرطقة من هرطقات النصرانية وانحرافاتها.

أما خاتمة هذا البحث فقد ركز فيها المؤلف على أبرز النتائج التي توصل إليها بعد هذه الرحلة العلمية في مجال الاستشراق الإسباني حيث يقول: «والواقع أننا قد وقفنا بما فيه الكفاية على تصورات استشراقنا لموضوعه.كما أننا لم نكلّ أبدا من تناول هذه التصورات، وتفكيكها وإعادة بنائها، ومعالجة المنهجية المعتمدة في إنتاجها، ومختلف الرؤى الثاوية خلف إعدادها. وبالإضافة إلى ذلك فلقد استفرغنا الجهد للدفاع عن أطروحة مركزية استقطبت مجموع مداخل هذا البحث وفصوله العديدة. لقد ذهبنا في مختلف تلك المداخل وهذه الفصول إلى أن تصورات الاستشراق الإسباني حول الإسلام، لم تقطع أبدا مع ماضي تشكلها في القرون الوسطى، وبذلك فإنها لم تعرف أي تغيير نوعي حقيقي فيما يرجع إلى محتوياتها ومضامينها وطرائق تشكيلها أو منهج إنتاجها» ص 367.

وبقدر ما حاول الباحث أن يجعل خاتمة الكتاب جامعة لأهم خلاصات البحث، بقدر ما فتح هذه الخلاصات على أسئلة علمية،مثل هذا السؤال: ألا يمكن أن يلعب الاستشراق -بالنظر إلى خصوصية علاقته التاريخية والثقافية بالإسلام- أدوارا مختلفة لردم هذه الهوة بين الغرب والشرق؟ أو على الأقل لتلطيف حدة هذه الخصومة الأزلية بينهما؟ ص 368. وهذه الأسئلة هي التي تمنح المؤلف أفقا لبحث مستقبلي يعتزم القيام به، ويتعلق بالبحث في تصورات الاستشراق الإسباني المعاصر للإسلام والمسلمين.

* * *





القراءة الجديدة للقرآن في جامعة نوتردام

سامر رشواني (✦)

«نحو قراءة جديدة للقرآن» كان عنوان مؤتمر دولي عقده قسم اللاهوت في جامعة نوتردام في شهر إبريل المنصرم 2005م. شارك في هذا المؤتمر- الذي أشرف عليه جبريل سعيد رينولدز- حشد من المستشرقين المتخصصين في دراسة الإسلام والقرآن على نحو خاص. وتركزت المشاركات في أربعة محاور:

أولا: السريانية والقرآن

أ - في هذا المحور قدم جوزيف آمار Joseph Amar بحثا عن «المقالات الاعتذارية» لمار ديونيسيوس يعقوب ابن الصليبي (ت1171م) نظراً إلى أنه أوسع وأطول وثيقة سريانية تتضمن نصوصا جدالية مع المسلمين، هذا النص السرياني كان يهدف إلى تزويد القارئ بحقائق أساسية عن الإسلام، تمهيداً لإبطال وتفنيد النقد الإسلامي للاعتقادات المسيحية. وتنبع أهمية هذه الوثيقة -إضافة إلى الجوانب التاريخية- من مجموعة الاستشهادات القرآنية المترجمة إلى السريانية والتي تشمل عددا من سور القرآن (25-30). ويناقش آمار الفرضية المثيرة للجدل التي طرحها «مينغانا» Mingana عن هذه الاستشهادات السريانية.

ب - من زاوية أخرى عرض أندريه ربن Andrew Rippin نظريات المسلمين عن

✦ كاتب سوري مقيم في مصر .

الـسـريـانـيـة فـي الـقـرآن الـكـريـم، مشـيـرا إلـى أن كـريسـتـوف لـوكسـنـبـرغ Christoph Luxenberg ومينغانا لم يكونا أول من تحدث عن وجود السريانية في القرآن؛ بل إن التفاسير الإسلامية القديمة أشارت باستمرار إلى كلمات مختلفة على أنها ذات أصل سرياني. فقد كان الكتاب المسلمون الأوائل واعين باللغة المتداولة في محيطهم والتي كانوا يسمونها «السريانية أو النباتية»، ويبدو أنهم استعانوا بها لحل بعض الإشكالات التفسيرية التي واجهتهم في فهم القرآن. وكانت الأصول التي استندوا إليها في ذلك عديدة: التركيب الاشتقاقي لبعض الكلمات الغربية، استحالة تتبع الأصول الاشتقاقية لبعض الكلمات وإرجاعها إلى أصول عربية، وجود اعتراف أو اتفاق على وجود بعض الأسماء ذات الأصل السرياني.

ت- وفي سعيه لمعرفة الأصول السريانية لبعض قصص القرآن عرض كيفين فان بليدل Kevin Van Bladel ما أسماه «نبوءة الاسكندر الأكبر» أو ذي القرنين في القرآن على أنها قصة مشتقة من أصول سريانية، متابعا في ذلك ما قاله نولدكه من قبل عن أصل هذه القصة، وهو القصة السريانية التي نشرها Budge «أعمال الاسكندر»، وهو نص أرجع نولدكه تاريخه إلى القرن السادس الميلادي، ولكن الباحثين من بعده أثبتوا أنه وجد في حدود (629-630م)، ثم أكد برانون ويلر Brannon Wheeler أن هذا النص السرياني لم يكن مصدرا للقرآن نفسه بل مصدرا للتفاسير القرآنية التي اعتمدت عليه.

ولكن فان بليدل يعود إلى تأكيد العلاقة بين هذا النص السرياني وقصة ذي القرنين في القرآن، من خلال المقارنة بين مضمونها، والبحث عن المماثلات العديدة بينهما حتى في المفردات. كما يحاول أن يثبت أن القرآن قد اعتمد إما على هذا النص السرياني مباشرة أو على أن هذين النصين اعتمدا على مصدر آخر مشترك. كما حاول أن يقدم تفسيرا لاعتماد المفسرين الأوائل على هذا النص بإرجاع ذلك إلى الخصائص النبوية للإسكندر البادية في النص السرياني، أو ما يدعوه فان بلديل «نبوءة الإسكندر».

ث- بعيداً عن الدرس القرآني خصوصاً، يثير عبد المسيح سعدي بعض القضايا

التاريخية المتعلقة بموقف المسيحيين السريان من المسلمين الذين هاجروا إلى أراضيهم من الناحية الدينية والتاريخية والعرقية، وذلك خلال القرن السابع للميلاد.

ثانياً: التأثير المسيحي والإثيوبي في القرآن

أ- قدم «مانفرد كروب» Manfred Kropp قراءة لحصيلة قرن كامل من الدراسات المتعلقة ببحث التأثيرات الإثيوبية في القرآن وعهود الإسلام الأولى في الموضوع. يذكر «كروب» أن التقدم الكبير في الدراسات السبئية أثبت أن تأثير الثقافة اليمنية القديمة (في جنوب الجزيرة العربية) على المجتمعات العربية الشمالية كان موازيا للتأثيرات المسيحية واليهودية في سورية عليها. هذا التأثير اليمني يستدعي تساؤلا عن التأثير الإثيوبي، وذلك بسبب التاريخ المشترك بين اليمن القديمة وإثيوبية القديمة (أقسوم) بداية من الاحتلال السبئي للساحل الآخر من البحر الأحمر مرورا بالحملات الإثيوبية على اليمن. إضافة إلى التبادل التجاري، ومن ثم الثقافي والديني الحاصل بين إمبراطورية أقسوم (التي اعتنقت المسيحية منذ منتصف القرن الرابع للميلاد) وأقاليم شمال غرب الجزيرة العربية. حيث وجد في مكة قبل الإسلام كثير من التجار والحرفيين والعبيد الإثيوبيين، ولا شك في أنهم نقلوا معهم - فضلا عن البضائع- المفاهيم الثقافية الدينية، ولا ننسَ المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة وعادوا إلى مجتمع المدينة.

إن تأثير هذه العلاقات بإثيوبيا ومسيحييها ظاهر للعيان من خلال الكلمات الإثيوبية المعربة أو الكلمات التي تأثرت باللغات الإثيوبية في القرآن، وقد ناقش نولدكه من قبل بعضا من أهم هذه الكلمات. ولكن ظهور عدد من النصوص القديمة بعد نولدكه سيسمح بإعادة كتابة تاريخ هذا التأثير الإثيوبي ليس فقط في مجال الكلمات الأجنبية المستعارة، بل في مجال التراكيب أو القصص، بل المفاهيم اللاهوتية الموجودة في القرآن والتي يمكن إرجاعها إلى أصول إثيوبية أو مسيحية إثيوبية.

ب - وفي إطار التأثير المسيحي على القرآن يقدم سيدني جريفث Sidney Griffith دراسة لقصة أهل الكهف من خلال المصادر المسيحية السريانية.

ذلك أن أقدم مصدر يخبرنا عن قصة « نيام الكهف» قبل القرآن هو نص سرياني يعود إلى القرن السادس للميلاد، صادر عن الكنيسة الأرثوذكسية السريانية. تحاول هذه الدراسة معرفة الطريقة التي انتقلت بها القصة إلى المسيحيين العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وذلك من خلال مقارنة التفاصيل الاشتقاقية اللغوية والقصصية للنصين السرياني والقرآني من أجل إدراك فهم أعمق لإشارات القرآن إلى المصادر التي يشترك فيها مع التراث المسيحي السرياني.

ت – وفي هذا الإطار أيضا يقدم جاري اندرسون Gary Anderson دراسة مقارنة بين القرآن والتفاسير المسيحية الربانية في سردها لقصة سجود إبليس لآدم في دراسة للعلاقة بين هذه المصادر القديمة والرواية القرآنية للقصة.

ث – ولكن مايكل ماركس Anderson Marx حاول إعادة النظر في فرضية المعتقدات المسيحية اليهودية الموجودة في القرآن. إذ إن كثيرا من الباحثين الغربيين أكدوا على أن عددا لا بأس به من المعتقدات المسيحية اليهودية موجود في النص القرآني (فون هارنك 1911م، شلاتر 1918م، الحداد، ودي بلو 2004م.. وغيرهم). وهكذا يعيد ماركس البحث في: التلقي القرآني لتاريخ الخلاص (تاريخ النبوة) وفكرة تعاقب الأنبياء في الكتاب المقدس.

إن مفهوم «الأنبياء السابقين» يبدو غير متوافق مع الفهم اليهودي أو المسيحي (الأرثوذكسي أو الكاثوليكي) لتاريخ النبوة، حتى وإن أظهرت كثير من العناصر النصية الخاصة بأنبياء الكتاب المقدس الموجودة في القرآن صلتها بالأدبيات الربانية (التلمود والمدراش كما قدمها جيجرز Geiger في دراسته الرائدة عام 1833م). إن الموقف من عيسى المسيح يختلف تماما عن الخلفية الربانية المفترضة، فالصورة الخيرية للمسيح لا يمكن نسبها إلى المعتقدات اليهودية. كما أن التعريف القرآني بأنبياء الكتاب المقدس يقدم دائما منظورا نافيا للقدسية، ورسالة النبي محمد– من منظور تاريخ «الأنبياء السابقين» – ليست إلا حلقة في سلسلة متصلة من النبوة.

ج – وفي السياق نفسه يحاول سليمان مراد أن يقدم صورة لمريم من خلال

القرآن الكريم، موضحا ما يتعلق بهويتها والقصص المتصلة بها من خلال كتب التفسير الإسلامي، معيدا النظر في الأفكار التي طرحها الباحثون الغربيون عن خلط من محمد في هوية مريم ابنة عمران ومريم أخت هارون وموسى.

وفي السياق نفسه قدم سمير خليل سمير بحثا في «إعادة النظر إلى القرآن في علاقته بالمسيحية».

ثالثاً: نقد الاطروحات الاستشراقية الجديدة حول القرآن

يبدو أن أطروحة كريستوف لوكسنبرج والجدل الذي أثاره في دوائر الاستشراق في السنوات الأربع الماضية لايزال مستمرا، فقد شغل جزءا كبيرا من اهتمام المتحدثين، حتى الذين لم يخصوه بقراءات نقدية كان منهم إشارات وتلميحات اعتراضية على أطروحاته.

أ- قدم جيرهارد بورنغ Gerhard Bowering نقدا حادا لدراستي جنتر لولنغ Gunter Luling وصاحب الاسم المزيف «كريستوف لوكسنبرغ» وإعادة بنائهما للقرآن: وهما باحثان ينشطان في ألمانيا على هامش الأكاديمية، ولمح إلى أن هذين الباحثين لم يجتمعا علنا قط (في إشارة إلى أنهما قد يكونان شخصا واحدا)، ولكنهما يتفقان في عدد من النقاط: أهمها أنهما قد تجاهلا قرونا طويلة من الدرس الإسلامي للقرآن، وأهملا النسق المعرفي متعدد الأوجه في درس الأصول القرآنية الذي عمل به المستشرقون خلال قرنين من خلال البحث الدقيق... من نولدكه وشفالي حتى هوفيتز وبيل وجفري وبلاشير وباريت.. إن دراستهما على الرغم من غناها بالتفاصيل فإن أيا منهما لم يستطع أن يضع قاعدة تاريخية قوية لنظريات علمية حول أصول المصطلحات القرآنية في سياق القرن السابع في الجزيرة العربية. إن مقاربتهما المنفردة الحاذقة الاستفزازية المثيرة للجدل قد جعلتهما محلا لنقد حاد من الباحثين الغربيين المتخصصين بدرس القرآن (مثل برجمر Burgmer في كتابه «الجدل حول القرآن» Streit um den Koran) برلين 2005م ، كما جعلتهما محطا لنقد عنيف من المسلمين على الإنترنت.

ب- كذلك فعل فرد دونر Fred Donner حيث نظر في عمل لوكسنبرغ ضمن

سياق البحث الغربي المبكر في القرآن، وما يتضمنه هذا العمل من إمكانات للعمل المستقبلي. يبحث دنفر في العلاقة بين النص القرآني المكتوب وبين تراث التلاوة الشفاهي، ويتحقق من دعوى اللغة المختلطة الآرامية العربية في شبه الجزيرة العربية، وأنظمة الكتابة وعلاقة النص بالإملاء العربي.

ت- ولكن دانيل مدايغان Daniel Madigan يبتعد عن مناقشة صحة أطروحة لوكسنبرغ، وينتقل إلى سؤال تأويلي أو لاهوتي متعلق بالعلاقة بين النصوص المقدسة والمجتمعات التي تؤمن بها. إذ إن عمل لوكسنبرغ يفترض أنه بمجرد الكشف عن المعنى «الحقيقي» للقرآن فإن ذلك سيغير من طبيعة الإسلام. ولكن في التحليل النهائي يبقى السؤال: ما هو التأثير الذي يمكن أن يحققه إعادة بناء معاني النص المقدس على ما يعنيه النص عن المؤمنين به؟

رابعاً: تاريخ القرآن

أ- يرى كلود جليو Claude Gilliot أن البحث الغربي في تاريخ القرآن لا يزال في عالم «أليس في بلاد العجائب» مقارنة بما أنجز من بحوث في حقل دراسات الكتاب المقدس. إذ يحتوي القرآن نفسه والتراث الإسلامي العديد من الإشارات أو المعلومات التي تدعو الباحثين لإعادة بناء نظرة «مختلفة» جزئيا لتاريخ هذا النص. والاختلاف هنا يعني أنها نظرة مختلفة عن الفهم الإسلامي الرسمي للقرآن تلاوة وكتابة. ومن هنا يدعو جليو إلى النظر في دور خديجة وورقة بن نوفل، ثم في فكرة الرواة وتعلم زيد بن ثابت للآرامية والسريانية أو العبرية وعناصر هذه اللغات قبل وصول محمد إلى المدينة، والآيات المفقودة والآيات المنسوخة، وغموض المفردات الخاصة بجمع القرآن مثل: الجمع والتأليف.... وغير ذلك.

ب- يبحث روبرت هويلاند Robert Hoyland في نشأة الحرف العربي من خلال النقوش والحفريات العربية التي ترجع إلى ما قبل مجيء الإسلام ووجدت في مناطق من سوريا ودمشق وشمال غرب الجزيرة العربية في القرن السادس للميلاد. فعلى الرغم من أن اللغة العربية قد ظهرت قبل هذا بكثير ولكنها كانت تكتب بإملاء لغات أخرى (جنوب الجزيرة أو الآرامية النباتية) لذا فما الذي تغير حتى نشأ الخط العربي الخاص؟

يناقش هويلاند النظريات المختلفة: كونها من عمل التبشيرية المسيحية، الحاجات الإدارية لزبائن العرب في مملكة روما، التطور الطبيعي من الآرامية النباتية (كمقابل للآرامية السريانية) وتوضيح علاقة ذلك بقضية جمع القرآن وظهور هوية العرب وانتشار الإسلام.

كما بحث عن الكتابات المسيحية خلال الفتوح الإسلامية وفيما إذا كانت تحوي أي علامات على معرفة البيئة الآرامية السريانية التي ادعاها كريستوف لوكسنبرغ.

ث- يناقش ديفن ستورات Devin Stewart التصحيحات والتنقيحات التي طرحت للنص القرآني في التراث الإسلامي والبحث المعاصر، ومدى صحتها والأدوات التي يمكن الاستعانة بها للتحقيق من ذلك.

أخيراً، فإن حصيلة المؤتمر توحي بأن كثيرا من المستشرقين الغربيين اليوم لم يزالوا يدورون في فلك القضايا التي انشغل بها التراث الاستشراقي في القرنين الفائتين، معتمدين- في الغالب - المناهج والطرق التحليلية والنقدية نفسها، في سعي حثيث للبحث عن الأصول البشرية للنص القرآني من فتات الأخبار ومتناثر الأحجار .

* * *

